Dr. VILIM KEILBACH
SVEUČ. DOCENT

MISLI O BOGU I RELIGIJI

ZAGREB 1942.

Keilbach / Misli o Bogu i religiji

DR. VILIM KEILBACH
SVEUČ. DOCENT

MISLI O BOGU I RELIGIJI

ZAGREB 1942

S dozvolom crkvene vlasti.

Tisak Narodne tiskare (R. Vedo), Zagreb, Kaptol br. 27

PREDGOVOR

Sadržaj ove knjige preštampan je iz časopisa »Bogoslovska smotra« (1940—1942).

Pojedina poglavlja sačinjavaju zasebnu tematsku cjelinu.

Od obilne literature, kojom sam se dugo bavio u državnim knjižnicama u Münchenu i Berlinu, izabrao sam djela onih pisaca, koji se s naučnog gledišta mogu smatrati tipičnim pretstavnicima današnjeg »traženja« Boga i religije.

Kod čitalaca pretpostavljam poznavanje osnovne religijsko-filozofske problematike. Zato je i kritički osvrt na pojedine protivničke tvrdnje smio biti razmjerno kratak, čime je ujedno postignuto, da su se izbjegavala suvišna i neugodna ponavljanja.

U njemačkom časopisu »Philosophisches Jahrbuch« (H. 4, 1941) objelodanio sam članak sličnog sadržaja.

V. Keilbach.

SADRŽAJ

SVIJEST O BOGU I SPOZNAJA BOGA.

SUMMARIUM.

In engem Anschluss an Gustav Teichmüller will Emil Pfennigsdorf den ersten gültigen kritischen Gottesbeweis geliefert haben, der gesichert sein soll sowohl gegen den Einwand der kritischen Philosophie Kants als auch gegen den Einspruch der dialektischen Theologie. Der Beweis ist apagogisch, fusst auf der Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis wie auf der scharfen Trennung von »spezifischer« und »semiotischer« Erkenntnis, und will mit dem Vorhandensein des unmittelbaren Gottesbewusstseins das Dasein Gottes schlechthin mitgegeben sein lassen, da das Bewusstsein überall die Quelle des Seins sei. — Hier wird gezeigt, dass Pf. mit seiner Kritik die traditionellen Gottesbeweise eigentlich gar nicht trifft, da er ihre erkenntnistheoretische Voraussetzung verkennt und an ihrer logischen Struktur vorbeidenkt. Ebenso wird in positiver Sicht aufgewiesen, dass Pf.s Ausführungen durch die Festlegung auf den Begriff der »semiotischen« Erkenntnis bedingt sind, dass die Frage nach dem Entstehen des Gottesbewusstseins im Menschen so gut wie nicht beachtet wird, und dass der kritische Gottesbeweis nach seiner vorliegenden Struktur in der Theologie landet, also die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie verwischt. Dabei wird herausgestellt, dass auch der von der traditionellen Philosophie bewiesene Gott ein Gott der Vorsehung ist und seine tiefste Formulierung als Fülle des Seins bzw. als reine Wirklichkeit findet.

Oslanjajući se na Gustava Teichmüllera, filozofa druge polovice prošlog stoljeća, koji je bio učenik Trendelenburga, prijatelj Lotzea, a učitelj Euckena, pokušao je poznati protestantski teolog i sveučilišni profesor u Bonnu Emil Pfennigsdorf (Der kritische Gottesbeweis, München 1938) dati novi, prvi valjani dokaz za egzistenciju Božju. Ono što je novo u tom dokazu imalo bi biti karakterizirano slijedećim momentima: taj dokaz nije pobijen Kantovom kritikom, egzistencija Božja nije obični praktični postulat ili moralna dužnost, treba samo spoznajnoteoretski opravdati svijest o Bogu (ne pojam Boga!), jer u toj svijesti upravo pronalazimo egzistenciju Boga — »mit dem Gottesbewusstsein (ist) auch das Dasein Gottes gegeben« (str. 8).

Slabost dosadašnjih dokaza.

Po Pfennigsdorfu svi dokazi od Aristotela do Kanta, zapravo od Aristotelovog kosmološkog argumenta do Kantovog postulata odn. moralnog dokaza, imaju tu zajedničku crtu i pogrešku, što nastoje »izvoditi stvarnost Božju iz samih pojmova« (str. 10). Kod toga se pretpostavlja da u pojmovima možemo dosegnuti samu »bit« stvari, a zaboravlja se da je »bit« zapravo pojmovne naravi, da spada u red pojmova, tako da se »egzistencija Božja« u čitavom dokazivanju raspline u obični pojam. Tradicionalni dokazi prema tome nisu logički ispravni. Da uočimo njihovu pogrešku kao i da ujedno omogućimo kritički ispravan dokaz za opstojnost Božju, treba se služiti distinkcijom, na koju je upozorio Teichmüller. On razlikuje, naime, »specifičku« spoznaju od »semiotičke«. Specifičku spoznaju imamo, kad je i sam predmet spoznaje spoznaja, tj. dok se mišljenje bavi samim sobom i svojim vlastitim proizvodima (kao što su, na pr.: brojevi, kategorije, zaključci). Semiotička (Pf.: sēma = znak) je spoznaja onda, kad njen predmet nikad ne možemo spoznati, budući da nije dio spoznajnog procesa, nego mora biti dan neposrednom sviješću kao elemenat koji leži izvan spoznajne funkcije. Tako nam, na pr., naša neposredna svijest svjedoči o bojama, čuvstvima i dr., i ova je svijest zapravo pretpostavka, odn. uvjet spoznaje o njima. Razmišljanje nas nikako ne može voditi do osjeta »plavo« ili »zeleno«, ili do čuvstva »radost« ili »strah«. Svako spoznanje, koje se odnosi na te stvari, već pretpostavlja da su one sadržane u našoj neposrednoj svijesti, a tim da su egzistentne. O Bogu, tako nastavlja Pf., možemo imati samo semiotičku spoznaju. Specifičke spoznaje o njemu zato ne možemo imati, jer bismo u tom slučaju snizili Boga, koji je izvor i punina sve stvarnosti, na čistu ideju. Svi dosadašnji dokazi nastoje steći spoznaju iz samih pojmova, dakle, specifičku spoznaju. No time ne samo da prelaze granice ljudskog uma, nego povrh toga sadrže »napadaj na zbiljnost Božju, koju kao takvu ne spoznajemo, ali koja se zato može posvjedočiti (bezeugen) neposrednoj svijesti« (str. 11).

U sperspektivi iznesene razlike između specifičke i semiotičke spoznaje upušta se Pf. u kritiku kosmološkog, teleološkog, ontološkog i (Kantovog) moralnog dokaza. Kod toga mnogo

važnosti pridaje Kantovoj kritici, ali drži da je i ona nedostatna, ukoliko ne uočuje razliku između svijesti o Bogu i spoznaje Boga.

Ne ćemo ovdje iznijeti pojedine momente Kantove kritike, jer pretpostavljamo tradicionalne dokaze kao i Kantovu kritiku o njima kao poznate. Nas ovdje najviše zanima novo Pfennigsdorfovo stanovište, koje se u izvjesnom smislu može smatrati kritikom Kantove kritike.

U pogledu kosmološkog dokaza Pf. potpuno odobrava Kantove prigovore, samo misli da je i Kant zanemario religiozni motiv tog dokaza, a to je takozvani »Kreaturbewusstsein«, tj. svijest o našoj stvorenosti. Ta svijest uključuje dvoje: ona nije samo u negativnom smislu svijest potpune ovisnosti, kako je rekao Schleiermacher, nego je također svijest o jednom pozitivnom zvanju djelovanja, o dužnosti da vlastitom snagom oblikujemo naš život. U jednom i u drugom momentu sadržana je, nerazrješivo ujedinjena, svijest o nama samima kao i svijest o Bogu. U tom je religiozni motiv kosmološkog dokaza, samo ga branitelji kosmološkog dokaza krivo shvaćaju. On znači »spontano neposredno primjećivanje božanske moći u svijesti čovjeka« (str. 12). Međutim, u kosmološkom se dokazu taj smisao više ne nalazi: u njemu se želi logičkom demonstracijom utvrditi ono, što je jedino dano u neposrednoj svijesti, a utoliko se baš niječe neposrednost onoga što se nalazi u našoj svijesti prije svakog mišljenja i dokazivanja. — Zato po Pfennigsdorfu preostaje ovo pitanje: Imamo li neposrednu svijest o Bogu? A zatim: Ako kosmološki dokaz kao takav već ne vrijedi, nije li možda ipak moguće da drugim sredstvima mišljenja izvedemo na svijetlo onaj religiozni motiv, na kojem se on temelji i koji je u njemu uključen?

Slično je i s teleološkim dokazom (po Kantu »physikotheologischer Beweis«). I tu Pf. odobrava Kantovu kritiku. No dok je Kant naglasio da se ovdje ne dokazuje egzistencija stvoritelja svijeta, nego samo opstojnost graditelja (arhitekta) svijeta, Pf. drži da ovaj argumenat još manje dokazuje: teleološki dokaz jedino dokazuje da u prirodi djeluje neka sila, koja je prirodi imanentna; a ukoliko usporedimo tu silu sa svršnim djelovanjem čovjeka unosimo u njene svojstvenosti možda više tmice nego svijetla. — Uostalom, kritičko ispitivanje teleološkog dokaza jasno pokazuje, da i on potječe od jednog

religioznog zahtjeva odn. od jedne religiozne potrebe. Kao misaono biće čovjek u životu traži da se osigura protiv nadmoći bezumnog zbivanja u svijetu. Čini se da tu nadmoć može nadvladati jedino tim da shvaća svijet kao djelo jedne najviše inteligencije, a zbivanje u njemu kao skladnu cjelinu, koja ima svoj određeni smisao. No to je krik života, na koji treba reagirati odvažnim svladavanjem teškoća i konkretnim oblikovanjem života. Tu, dakle, nedostaje umirivanje teoretskim mišljenjem, kako je to slučaj u teleološkom dokazu, koji prema tome krivo shvaća spomenutu religioznu potrebu čovjekovu. Pravo je izbavljenje tek u konkretnom doživljavanju Boga, tako da je sva problematika oko teleološkog dokaza konačno u pitanju »o svijesti o Bogu kao pretpostavci svake prave spoznaje Boga« (str. 14).

Ontološki dokaz također ne vrijedi, kako je Kant pokazao. Međutim ne stoji, tako misli Pf. s Teichmüllerom, da je pojam najsavršenijeg bića ideal, kojeg se razum ne može odreći. Stoga je Kant previše priznao, kad je rekao da je pojam najvišeg bića »vrlo korisna ideja«. To se najbolje vidi iz toga što stvarno ne možemo spajati u jedan pojam sve savršenosti, koje se bilo kako daju zamisliti: »pojam nije kao škrabica, u koju se po volji stave obilježja svake vrste« (str. 15).

Držim da u ovoj stvari treba Kanta uzeti u obranu. Kant je, naime, bio svijestan prigovora da je teško zamisliti pojam, u kojem bi bile sadržane sve bilo na koji način moguće savršenosti. Izričito je naglasio da nije jasno, da li pod pojmom »najrealnijeg bića« uopće još mislimo nešto ili ne. Zato i veli da je taj pojam »protiv nas«. Ako je Kant usprkos iznesenim primjedbama i prigovorima još uvijek mislio da se tu radi o »korisnoj ideji« (no naravski, po Kantu, o čistoj ideji, koja utoliko ne može u svom sadržaju uključiti egzistenciju), onda je tim pokazao stanoviti oprez prema jednom vrlo raširenom, tradicionalnom pojmu. U aristotelsko-skolastičkoj filozofiji pojam najvišeg (najsavršenijeg, najrealnijeg) bića nije naprosto kao škrabica u gore opisanom smislu. Naprotiv, on je rezultat kritičkog ispitivanja i stringentnog dokazivanja. Ne tvrdi se samo prostodušno da su u njemu sadržana sva moguća obilježja, već se također opravdava način na koji »najrealnije biće« kao prauzrok sve stvarnosti mora u sebi sadržavati svaku savršenost.

Nadalje tvrdi Pf. da Kant nije spoznao da je Anselmov ontološki dokaz donekle posljedica platonizma, samo što taj dokaz već strogo razlikuje mišljenje od bistvovanja te se ide za njihovim ponovnim spajanjem. Međutim, to se ne postizava poj-

movnom sintezom. Štoviše, sva je bijeda religioznog mišljenja upravo u žalosnom iskustvu, da naše mišljenje nikako ne može dosegnuti bit stvari, da nikako ne može doći do »apsolutnoga«, do Boga. Nepokolebljiv je temelj vjere samo u tom, da istrgnemo našu svijest o Bogu iz refleksije koja tamo amo luta, te da je čvrsto usidrimo u jednom nelogičkom momentu ljudskog duha.

Kant je pokušao učiniti to u svom takozvanom moralnom dokazu, kako misli Pf. u svojoj daljnjoj kritici. Kantov je dokaz ukratko u ovom: da se ukloni nesklad između ispunjavanja obveze i postignuća blaženstva, čini se da je potrebno priznati Boga, koji se brine za njihovo pravo usklađivanje u drugom svijetu. Ne radi se tu o strogoj teoretskoj nužnosti, nego samo o »postulatu« (zahtjevu) praktičnog razuma, u kojem ipak ima neke hipotetičke nužnosti: ako priznajem kategorički imperativ obveze, moram također priznati gornji postulat. — No ovo zadnje ne stoji, tako izvodi Pf., jer imperativ obveze traži samo poslušnost, i to bez obzira na to da li ta poslušnost ujedno vodi do blaženstva ili ne. Ma da se Kant u etici oslobodio eudemonizma, njegov je moralni dokaz za egzistenciju Boga eudemonistički, a može se sviđati samo onima, koji još ne znaju da svako dobro djelo ima svoju nagradu u sebi.

Još je veći drugi nedostatak ovog dokaza, kaže Pf., ukoliko se u njemu radi o Bogu kao običnoj tvorbi ljudske refleksije, izazvane disproporcijom između ispunjavanja moralnih obveza i blaženstva. Radi se, drugim riječima, o »projektivnom Bogu zakona«, koji dobre nagrađuje i zle kažnjava. To još nije onaj Bog zajednice, o kojem govori kršćanstvo, nego to je uglavnom personificirana projekcija naših zahtjeva.

Konačno ne vrijedi ni jedan pokušaj da od moralne svijesti dođemo do Boga ili da iz historijskog razvitka čovječanstva dokažemo Boga kao izvor moralnog reda u svijetu. Zašto? Zato što moralna svijest mora imati svoj potpuni smisao u sebi, a ne tek u ovisnosti o Bogu. Čovjek u konkretnoj životnoj borbi treba pomoć jednoga Boga, koji mu se neposredno posvjedočava u svijesti kao realni i živi Bog. Ne koristi mu pomoć neke ideje o Bogu, iako se toj ideji naknadno pripisuje zbiljnost ili egzistencija.

Sve što smo dosad izložili mogli bismo nazvati negativnim dijelom Pfennigsdorfovog kritičkog dokaza. Tu doznajemo da dokazivanje egzistencije Božje, u kojem se god obliku ono pojavilo, nije »specifička« spoznaja. To znači da egzistencija Božja kao predmet spoznaje nije i sama spoznaja niti dio spoznajnog procesa, što dakako nije nikakav nedostatak, jer svaka je izvan-subjektivna stvarnost neovisna o spoznaji. Preostaje, dakle, kao jedina mogućnost dokazivanja Boga »semiotička« spoznaja. To će reći da se spoznaja Boga mora osnivati na svijesti o Bogu kao izvornom momentu ili sastavnom dijelu naše svijesti kao prirodne cjeline. Sve ideje o Bogu, do kojih se dolazi tradicionalnim refleksijama i konstrukcijama, ne dosižu samu stvarnost (egzistenciju) Božju niti vode dovoljno računa o religioznom motivu, koji je u svim dokazima nekako uključen (tj. o praktičnoj religioznoj potrebi odn. čežnji čovjekovoj).

Prije nego što pređemo na pozitivni dio ovog novog kritičkog dokaza, potrebno je da kratkim primjedbama popratimo dosadašnje izlaganje. Namjerno sam odustao da upletem svoje primjedbe u samo izlaganje, i to jedino zato da ne bih unio neku nejasnoću u Pfennigsdorfove misli prekidanjem njegovog obrazlaganja.

Nema sumnje da Pf. u duhu modernog protestantskog »doživljajnog bogoslovlja« i pod stanovitim uplivom »egzistencijalnog mišljenja« (poredi moj članak: Egzistencijalna filozofija, Život 18, 1937, str. 401—415) kao i pod očitim utjecajem Kantove kritike pokazuje neraspoloženje i nerazumijevanje pojma o Bogu, kako ga srećemo u tradicionalnim dokazima. Ostaje li se zbilja u tim dokazima u čisto pojmovnom redu? Poznato je da se u aristotelsko-skolastičkoj filozofiji danas općenito zabacuje takozvani ontološki dokaz sv. Anselma. Taj dokaz stvarno ostaje u logičkom redu, a samo pogrešno zaključuje na realnu egzistenciju: neopravdano prelazi iz logičkog reda u ontološki. Naziv »ontološki dokaz«, koji potječe od Kanta, prema tome baš nije sasvim na mjestu. Ispravnije bi se reklo »logički dokaz«, i to zato što Anselmov argumenat po svojoj pravoj dokaznoj vrijednosti polazi od čistog pojma »onoga, od kojeg se ne može misliti veće«, te dosljedno i ostaje u čisto logičkom redu: jer egzistencija, koja se na taj način nužno pririče »onom, od kojeg se ne može misliti veće«, mora biti ta-

kva kakva je jedino moguća u logičkom redu, tj. čisto pomišljena egzistencija odn. egzistencija kao pojam. Međutim, preostaje mogućnost fundiranja te pomišljene egzistencije u jednoj konkretnoj stvarnosti. Ukoliko se pomišljena egzistencija novim misaonim procesom može još i ontološki opravdati, utoliko se s pravom govori o stvarnoj ili aktualnoj egzistenciji. Zato se u skolastičkoj filozofiji cijeli spor oko tog argumenta zapravo odnosi na njegovu strukturu kao i na pitanje njegove potpunosti. Tim nije samo tangirana argumentacija sv. Anselma, nego se radi o svim onim oblicima, u kojima su različni mislioci (kao Duns Skot, sv. Bonaventura, Descartes, Leibniz i dr.) branili »ontološki dokaz«. Rezoniranje tog dokaza je logički ispravno, ako se predikat zaključka (egzistencija) uzima u istom smislu kao u premisama. Prema tome ili treba ostati u čisto logičkom redu (i u tom slučaju dokaz nam ništa ne koristi, jer je u pitanju r e a l n a egzistencija), ili se treba odreći pretpostavke tog dokaza — naime, da se radi o čistom pojmu »onog, od kojeg se ne može misliti veće« — te prethodno fundirati taj pojam u ontološkoj stvarnosti (no u tom slučaju imamo aposterioran dokaz, dok branitelji ontološkog dokaza misle da je to argumentum quasi-apriori).

U drugim, takozvanim aposteriornim dokazima tradicionalne filozofije konkretna se egzistencija opravdano pririče ideji o Bogu. Ma da se radi o posrednom pronalaženju Božje opstojnosti, ipak i u tom slučaju imamo spoznaju, koja je — kako drže branitelji tih dokaza — spoznajnoteoretski opravdana i osigurana protiv svih prigovora. Teoretska vrijednost zaključka uvjetovana je u tim dokazima nazorom o vrijednosti principa uzročnosti. Ona nije uvijek jednako jasna. No zato se ipak ne može reći da tako dokazani Bog ne koristi čovjeku, niti se može tvrditi da se u tim dokazima premalo vodi računa o religioznom motivu, na kojem se oni temelje. Ne bi se smjelo zaboraviti da subjektivno uvjerenje pojedinca o Bogu ne mora biti rezultat formalnog silogističkog dokazivanja sa školskim rješavanjem svih poteškoća, koje teoretski bilo u kojem pogledu dolaze u obzir. Smisao je ovih dokaza više objektivne naravi. Oni su kao svjedočanstvo, da je put od subjektivne svijesti o Bogu do spoznaje njegove konkretne egzistencije stvarno moguć. Pojedinac po svojoj prirođenoj ili stečenoj inteligenciji zato ne mora uvijek i isključivo ovim putem doći do pra-

vog znanja o egzistenciji Božjoj. Možda ne vidi neke poteškoće, možda čak obescjenjuje neke prigovore, pa je njegov put zato kraći. Svejedno. Njegovo je uvjerenje istinito, jer se načelno nalazi na putu koji objektivno ili stvarno vodi do suda »Bog postoji«.

Kad Pf. kaže da svi dosadašnji dokazi nastoje izvoditi egzistenciju Božju iz čistih pojmova, onda je ta formulacija kriva, ako se misli na zaključivanje koje ne bi nikako bilo fundirano u bilo kakvoj aktualnoj stvarnosti (u različnim faktičnostima našeg vidljivog svijeta). No to ne može biti pravi smisao njegovih riječi. Pf. govori terminologijom, koja je uvjetovana distinkcijom između specifičke i semiotičke spoznaje. Zato prigovorom o izvođenju iz čistih pojmova predbacuje tradicionalnoj filozofiji, da je tobože tražila prvi podatak o egzistenciji Božjoj u nečem što je samo elaborat ili čak konstitutivni dio spoznaje. Taj je prigovor načelno na mjestu, ako se njim želi ukloniti pogibelj idealističkog shvaćanja Boga, samo u konkretnom slučaju nije upravljen na pravu adresu.

Ne ulazeći ovdje u pitanje o vrijednosti Kantovog moralnog dokaza, koji je i po Kantu samo »postulat«, spominjem da Pf. u pogledu odnosa između morala i Boga načelno zastupa mogućnost areligioznog morala. Možda ne razlikuje dovoljno ova dva pitanja: prvo, da li možemo definirati pojam moralne obveze, a da se ne pozivamo na volju Božju kao nužni dio definicije; drugo, da li se moralnost može potpuno shvatiti i protumačiti, ako se u pogledu njenog zadnjeg opravdanja ne pozivamo na Boga. Što se tiče prvog pitanja, to se i skolastici razilaze u odgovoru; međutim, o tom se ovdje ni ne radi. U pogledu drugog pitanja svi skolastici jednodušno brane mišljenje da moralnost ima svoj izvor kao i svoje zadnje opravdanje jedino u Bogu. Ali d o k a z a t i egzistenciju Božju iz konkretnog moralnog reda odnosno iz svijesti moralne obveze može, razumije se, samo onaj, koji se u definiranju moralnosti ne poziva na Božju volju. Inače dokazuje ono isto što već pretpostavlja, a to je očita logička pogreška. Jedino u tom smislu Pf. ima pravo. Ali na taj se način ne oprovrgava vrijednost moralnog dokaza, već ga se samo čisti od krivih pretpostavaka i od suvišnih primjesa.

Novi kritički dokaz za egzistenciju Božju.

Pozitivni dokaz, što ga iznosi Pf., je po svojoj logičkoj strukturi indirektan odnosno apagogičan: teza se dokazuje posrednim sredstvima. Evo kako:

Kao ishodište služi historijska činjenica, da svagdje u svijetu uvijek nailazimo na različne predodžbe o Bogu i na bogoštovlje (na religiju). Iz te činjenice izvodi se tvrdnja, da svagdje, kod svih ljudi svih vremena, imamo neposrednu svijest o Bogu. Ta je svijest nužni izvor spoznaje Boga: bez takvog naročitog izvora ne bismo mogli govoriti o spoznaji Boga, jer Bog pretstavlja jednu naročitu, zasebnu stvarnost, zbog čega i spoznaja o njemu mora imati posebni izvor. Pozivom na spoznajnoteoretsku pretpostavku, da je svijest svagdje i izvor bitka, tvrdi se konačno da svijest o Bogu bez daljnjeg jamči za egzistenciju Božju.

To isto može se još kraće formulirati samim Pfennigsdorfovim riječima: »Alles Dasein ist uns durch das Bewusstsein gegeben. — In unserem Bewusstsein findet sich ausser dem Ichbewusstsein auch das Gottesbewusstsein. — Mit dem Gottesbewusstsein ist demnach das Dasein Gottes gegeben.« (Str. 63.)

Da bismo dobili malo konkretniju sliku o tom dokazu, treba pojedine njegove momente malo opširnije opisati.

1. Pf. se u prvom redu poziva na svjedočanstvo povijesti religija, po kojem općenito nailazimo na jednu prvobitnu svijest o Bogu kao pretpostavku svega religioznog života. Nema naroda bez religije. Činilo se, doduše, da ima naroda bez religije, ali se ipak pokazalo da je i kod tih naroda postojala svijest ovisnosti o jednoj višoj moći. Pa i kad bi se mogao naći koji narod ili koja grupa ljudi bez religije, tim još uvijek ne bi bila stavljena u pitanje prirođena čovječja dispozicija za religiju. Kako god bilo s pojedinim etapama u religioznom razvitku čovječanstva, važno je da svagdje imamo svijest o božanstvu. Konkretni oblici, u kojima se očituje ta svijest, od sporedne su važnosti.

Ako sad tvrdimo da je religiozna dispozicija bitna crta ljudske naravi, tako da se ova ne može potpuno razvijati a da se ujedno ne razvija i religija, onda imamo nativističko shvaćanje religioznosti. Obratno, ako držimo da je religija samo izraz i učinak obične ljudske potrebe, rezultat različnih so-

cijalnih činilaca, tako da se ona u toku vremena može nadomjestiti znanošću, umjetnošću i različnim oblicima organiziranog socijalnog života, onda imamo pozitivističko-psihološko shvaćanje religije. Pf. s Teichmüllerom stoji na stanovištu nativističkog shvaćanja religije. Tu nativističku stranu religije želi spoznajnoteoretski opravdati u pravcu njenog objektivnog korelata. Prirođenom religioznom dispozicijom čovjeka još nije riješeno pitanje, da li religiji odgovara nešto objektivno (Bog). Naprotiv, upravo ovdje se nameće pitanje: da li je neposredna svijest svjedok za egzistenciju Božju? Ako nema tog svjedočanstva, onda je spoznaja egzistencije Božje naprosto nemoguća, jer se radi o semiotičkoj spoznaji, koja nužno pretpostavlja neposrednu svijest o svom predmetu.

Zato je najvažnija zadaća da se iz svjedočanstva povijesti religija analitičkim radom utvrdi svijest o Bogu. Činjenice, o kojima govori povijest religija, svjedoče doduše da je svagdje raširen pojam o Bogu ili predodžba o njemu, ali zato ipak nije jasno da li treba raznolike predodžbe o Bogu ujedno shvatiti kao svijest o Bogu. Da to bude jasno, treba tačno lučiti svijest od spoznaje.

2. Svijest označuje samo običnu »psihičku datost«. Razlikuje se od spoznaje: »das Bewusste ist . . . nicht schon gewusst« (str. 22). Svijest dopušta stupnjeve, ona može biti »više ili manje« intenzivna, a može se odnositi na spoznaju odnosno znanje, predodžbu, osjet, čuvstvo, htijenje — ukratko na bilo kakvu duševnu funkciju. Spoznaja, obratno, ne može imati veći ili manji intenzitet: ona je ili istinita ili neistinita. O sadržaju ili o podacima svijesti ne može se reći da su istiniti ili neistiniti: njihova je svjestitost jednostavno u njihovoj datosti.

Ova je razlika vrlo važna. Kad bi, naime, svijest bila istovjetna sa spoznajom, bio bi idealizam u pravu. Kad bi se svijest svodila na osjete, imali bismo čisti senzualizam. Budući da se svijest razlikuje od različnih duševnih funkcija te označuje samo običnu psihičku datost, to ona može poslužiti kao izvor spoznaje. Mišljenje može u svijesti otkriti različite »tačke odnosa«, po kojima će se orijentirati. Za naše je konkretno pitanje zato od velike važnosti da ustanovimo, da li je svijest o Bogu originarni dio naše svijesti, tj. da li u ljudskoj svijesti nailazimo na onu psihičku datost, koju nazivamo »svijest o Bogu«. Ako je tako, onda imamo jedan naročiti izvor

spoznaje, koji nam omogućuje pristup u novo, zasebno područje stvarnosti.

3. Prije nego što odgovorimo na to pitanje, moramo »svijest o Bogu« tačno razlikovati od različitih pojmova ili predočaba što ih eventualno imamo o Bogu, a koji su zapravo proizvod i rezultat određenog duševnog rada. Svijest o Bogu, ukoliko je imamo, mora biti bez spoznaje (»erkenntnislos«) i u tom smislu kao bez sadržaja: primitivna datost. Ona mora biti i z v o r spoznaje, tj. mora fungirati u spoznaji Boga kao neposredna tačka odnosa, po kojoj se različne spoznaje i predodžbe o Bogu »perspektivski« dovode u međusobni odnos.

4. Stoga treba logičkom analizom rastaviti predodžbe o Bogu, da bi se ustanovilo, da li bi ljudi uopće imali p o j a m o Bogu, kad ne bi imali s v i j e s t i o njemu.

Uočujemo li a n i m i s t i č k o - p r o j e k t i v n o shvaćanje religije, onda moramo ustanoviti dvoje: prvo, vjera u »mana«, u kojim se god oblicima pojavila, ima svoje zadnje tumačenje u tom što je osnovana u neposrednoj svijesti čovjeka: u svijesti nadčovječanske moći i čovjekove ovisnosti o njoj, tj. u svijesti o Bogu; drugo, religija kao posljedica straha (kao projicirana želja) ima samo onda neki religiozni smisao, kad tom strahu prethodi prava moć, pred kojom je čovjeka strah: takav je strah osnovan na takozvanoj svijesti o Bogu.

Oprovrgava li a t e i z a m postavljenu tvrdnju o općoj svijesti o Bogu? Ne. Ateizam je, naime, po svom najdubljem značenju samo opravdana kritika, izazvana krivim predodžbama o Bogu. Ateističkom kritikom, na pr., nije pogođeno pravo kršćanstvo. Ali njom su pogođeni različni »projektivni« elementi (različni elementi, koje je sam čovjek kao svoje vlastite proizvode projicirao u kršćanstvo), koji su se ušuljali u kršćanstvo. Tako ateizam konačno živi od kritike, koju vrši na predodžbama o Bogu, a tim indirektno potvrđuje općenitost svijesti o Bogu.

U p a n t e i z m u je svijest o Bogu često potisnuta od egzaltiranih misli i čuvstava. Čovjek kao da je potpuno uronjen u svoje vlastite funkcije, pa u njima gleda sve božansko. Stvarno je sve to ipak samo kao narkotikum za svijest: tuga, grijeh, smrt brinu se za otriježnjenje. To je znak da svijest o Bogu upućuje čovjeka kroz panteističku religioznost na jedan drugi, objektivni red.

U svojoj čistoći sačuvan je taj objektivni red u kršćanstvu. Svaki pojedinac zna da je pod vodstvom Božje providnosti. Pod uplivom historijskog otkupljenja po Kristu naša svijest o Bogu, koja je po sebi slaba i neodređena, postaje jasna i određena, tako da Boga možemo čak nazvati Ocem. U toj svijesti o Ocu ispunjava se svijest o Bogu. — Kod izgubljenog sina evanđelja poblijedjela je slika očeva. Svoju jasnoću i određenost dobila je tek, kad se sin vratio kući. Ali izgubljeni sin ne bi se nikad vratio, da u njemu nije ostalo živo sjećanje na oca. Slično je s putem čovječanstva. Budući da ljudi po sebi imaju samo slabu i neodređenu svijest o Bogu, to se čovječanstvo moralo nekad anormalno odijeliti od Boga. Ma da je teško reći u čemu se sastoji taj veliki raskol, ipak je sigurno da je čovječanstvu ostala svijest o Bogu, koliko god bila blijeda i nejasna. U pojedincu se ona sreće s Kristovim naučavanjem o Ocu, tako da svijest o Bogu prelazi u svijest o Ocu, u kojoj nalazi svoju potvrdu i svoje ispunjenje.

Od Kantove kritičke filozofije očekuje Pf. prigovor, da se egzistencija Božja ne može dokazati, budući da Bog nije dio fenomenskog, pojavnog svijeta. — Taj prigovor ne vrijedi, jer Pf. ima drugo spoznajnoteoretsko stanovište, po kojem bitak nije vezan za pojave osjetilnog svijeta, već po kojem je »svijest izvor bitka« (str. 47).

Dijalektička teologija s Kierkegaardom na čelu drži da je pravi dokaz za egzistenciju Božju u tom da se Bogu kao apsolutnom suverenu klanjamo, a ne da ga teoretski dokažemo. — No treba znati da se izloženi apagogički dokaz osniva na neposrednoj blizini Božjoj, jer je u svijesti o Bogu ujedno dana Božja egzistencija. Tu se, dakle, radi o onom intimnom životnom kontaktu, do kojeg je toliko stalo dijalektičkoj teologiji, ali koja zato i obratno neprestano insistira na »apsolutnoj opreci« između Boga i čovjeka.

Vidjeli smo kako Pf. pozitivno izlaže svoj dokaz i kako ga brani protiv eventualnih prigovora. Moramo konstatirati da nas taj dokaz potsjeća na takozvani etnološki argumenat tradicionalne filozofije. Pf. se doduše izričito brani protiv dokaza »e consensu gentium« (str. 19), ali držim da nije shvatio njegovu pravu logičku strukturu. Kad naime veli da se slaganje

svih naroda u jednoj općoj svijesti o Bogu ne može bez daljnjeg uzeti kao dokaz za egzistenciju Božju, onda zaboravlja na spoznajnoteoretsku pretpostavku, u smislu koje se ova činjenica iskorišćuje u svrhu dokazivanja egzistencije Božje. U tom dokazu, ako je dobro izložen, treba razlikovati dva bitna momenta. P r v o se traži dostatan razlog za činjenicu da svi narodi usprkos najvećoj raznolikosti u pogledu vremena, zemlje, običaja, kulture, odgoja, socijalnog položaja itd. priznaju opstojnost nekog višeg bića. Imamo, dakle, apsolutnu raznolikost okolnosti, a ipak stalno slaganje u istom sudu, koji sa svoje strane ne samo da se ne protivi prvim principima razuma, već se s njima izvrsno slaže. Adekvatno tumačenje te činjenice nalaze branitelji etnološkog dokaza u samom razumu: radi se o sasvim spontanom sudu, koji svoje zadnje opravdanje ima u tom što je razum u činu suđenja naprosto djelovao po impulsu svoje prirode. Na to nadovezuje d r u g i momenat: razum u takvom sudu ne može pogrešiti. Razum je, naime, stvoren za istinu, a svaka je zabluda zbog nekog nedostatka. No kad je razum po čitavoj svojoj prirodi upravljen na istinu, onda ne može, dok samo prirođenom lakoćom i po impulsu svoje naravi stvori sud, voditi u zabludu. Inače bismo imali protivurječje: razum, ukoliko je upravljen na istinu, vodio bi u zabludu. — Iz toga se vidi da ni etnološki dokaz nije pogođen Pfennigsdorfovom kritikom.

Svrnimo sad našu pažnju na onu osnovnu spoznajnoteoretsku pretpostaku, na koju se oslanja ono što je novo u naprijed izloženom apagogičkom dokazu. U čemu je ta pretpostavka? U tom da treba razlikovati svijest od spoznaje, a zatim da je raznolikošću svijesti ujedno dana raznolikost objektivne zbiljnosti. Ovo zadnje ima dvostruko značenje. Prvo: svijest je pretpostavka, zapravo izvor spoznaje. Drugo: svijest je izvor bitka. U svom zadnjem značenju ove dvije formule izriču samo toliko, da e g z i s t e n c i j a svake van-subjektivne, objektivne stvarnosti (koja je predmet »semiotičke« spoznaje) jedino tim postaje predmetom našeg znanja, što se u našoj svijesti nalazi jedan prirođeni apriori o njoj, jedan apriori koji spoznajom prelazi u jasnu i određenu sliku.

Na razlici između svijesti i spoznaje Pf. toliko insistira, da o vrijednosti svog dokaza kaže ovo: »Ist gegen diese Scheidung nichts einzuwenden, so ist sein Resultat unanfechtbar«

(str. 45). Drugim riječima, rezultat dokaza zavisi o opravdanosti razlikovanja između svijesti i spoznaje. A opravdanost tog razlikovanja dokazuje Pf. jednostavno ovako: »Das Bewusstsein ist . . . etwas von dem Wissen und Vorstellen Verschiedenes, da es ebenso wie den Vorstellungen und Erkenntnissen auch den Empfindungen, Gefühlen und Willensregungen zukommt« (str. 22). Sve drugo što Pf. još dodaje ima samo da potvrdi i da objasni na taj način postavljeni dokaz. No pita se da li je svijest baš z a t o različna od spoznaje i predodžbe, j e r se pririče i osjetima, čuvstvima i htijenju. Ispravnije bi se reklo da se ono što zovemo »svijest« ne podudara naprosto sa spoznajom ili da nije istovjetno sa spoznajom zato, jer se pririče i drugim duševnim činima. Samo i tu još uvijek postoji pogibelj da shvatimo svijest kao naročitu bit. Međutim, svijest nije jedna od naših psihičkih čina odijeljena bitnost, nego je njihovo više ili manje intenzivno »doživljavanje«. Upravo to želimo reći, kad kažemo da su duševni čini utoliko svjestiti ukoliko »znamo« za njih. To »znanje« nije upravljeno na psihički čin kao takav; to bi već bila takozvana refleksivna svijest. Obična ili direktna svijest znači samo jednostavnu upravljenost na p r e d m e t doživljavanja, tj. na ono što doživljujemo, i to bez obzira na to da li se radi o spoznaji, predodžbi, osjetu, čuvstvu ili htijenju. Na primjer: kad naprosto »osjećam« bol, ukoliko istinski osjećam (doživljajno iskusim) bol, moram reći da je ta bol svjestita. Naša je bol svjestita i bez naročite pažnje, jednostavno tim što smo upravljeni na bol kao predmet našeg doživljajnog čina.

Što, dakle, sačinjava predmet odnosno bit naše svijesti? — Odgovor: svi naši nazočni duševni čini, koji nam se neposredno pokazuju; ali ne naši čini apstraktno uzeti, nego onako kako ih stvarno doživljujemo, tj. u njihovoj konkretnoj zbiljnosti (vidi: J. d e V r i e s, Denken und Sein, Freiburg i. Br. 1937, str. 40; A. W i l l w o l l, Seele und Geist, Freiburg i. Br. 1938, str. 17—20).

Baš shvaćanje svijesti o Bogu kao neki religiozni apriori u spomenutom smislu obuhvaća i karakterizira svu problematičnost Pfennigsdorfovog stanovišta. Nema, naime, sumnje da svako znanje odnosno svaka spoznaja pretpostavlja ili uključuje u sebi stanoviti stupanj svjesnosti. Što nikako nije svjestito, ne može biti predmet spoznaje. Istina je i to, da se svaki

bitak može samo utoliko legitimirati pred našim razumom, ukoliko ulazi u »vidokrug« naše svijesti. Hoće li se zato reći da je svijest izvor bitka, to je čisto terminološka stvar, kod koje se ovdje ne želim dalje zadržati. Kad svijest smatramo »izvorom« bitka, smisao ne može biti drugi, nego da sve što spoznajemo u prvom redu spoznajemo pod vidom bitka; i s druge strane ništa ne može biti predmet spoznaje, osim ukoliko je u bilo kakvoj mjeri svjestito. Ali tim nije ništa odlučeno u pogledu egzistencije, jer bitak nije istovjetan s egzistencijom. No pita se, na koji način može ili mora bitak ući u područje svijesti. Mora li se on već nalaziti u svijesti kao prirođeni apriori, tako da je njim dana i egzistencija predmeta na koji se odnosi? Ili će se on možda tek onda pojaviti na horizontu svijesti, kad različita spoznajna sredstva upozore na njega? Za ono prvo odlučit će se svaki onaj koji hoće da spasi značaj »semiotičke« spoznaje; vidjeli smo da je ta definicija postavljena bez naročitog kritičkog opravdanja. Obratno, tko bez spoznajnoteoretske predrasude prati proces kojim se Bog pojavljuje u našoj svijesti, kao i proces kojim tom Bogu naše svijesti pridičemo egzistenciju, taj će rado priznati da je svaki religiozni apriori suvišan.

Razumije se, da se filozof ne bavi pitanjem kako je čovječanstvo historijski došlo do pojma o Bogu, jer to je problem povijesti. Niti je pravo filozofsko pitanje u tom, kako pojedinac obično dolazi do pojma o Bogu, da li potpuno samostalno ili putem odgoja i saobraćajem s drugim ljudima; to je već više psihološki problem. Ovdje se radi o logičkoj vezi između svijesti pojedinca i pojma o Bogu. Aristotelsko-skolastička filozofija tu vezu ne nalazi u običnoj »psihičkoj datosti«. Ona pozitivno tumači kako pojam Boga uopće nastaje u svijesti čovjekovoj: nastaje spontanom lakoćom, da ne kažem nužnošću, iz običnog i svakodnevnog susreta čovjeka sa svijetom — kao rezultat skladnog zajedničkog djelovanja subjektivnih i objektivni činilaca. Apstraktivna spoznaja i kauzalno tumačenje mogu se smatrati prirođenim tendencijama razuma; no objektivni svijet svojom prolaznošću, promjenljivošću i općom nedostatnošću upravo poziva i izaziva razum da kauzalnim usponom stvori apstraktan pojam najvišeg, najsavršenijeg, nužnog bića, koje zovemo Bog (vidi: M. Rast, Theologia naturalis, Friburgi Br. 1939, str. 10—18; zatim članak od istog pisca:

Das subjektive »Apriori« in unserer Gotteserkenntnis, Scholastik 14, 1939, str. 75—80).

Tradicionalna filozofija ističe da se pojam Boga odnosi na naročitu, transcendentnu stvarnost. Ali ona se ne poziva na neki subjektivni apriori, koji bi imao biti izvor te transcendentne stvarnosti, već u a n a l o g i j i b i t k a nalazi rješenje spoznajnoteoretske problematike oko fundiranja pojma o Bogu kao naročitoj stvarnosti. Ukratko: analogija bitka kao i apstraktivno-kauzalno mišljenje su nužna pretpostavka tradicionalnih dokaza za egzistenciju Božju, pretpostavka koja se ne samo obično »pretpostavlja« već i opravdava, a kojom se pozitivno rješava ona problematika kojoj želi izbjeći svaki sistem koji se poziva na neki »apriori«. Napominjem da je A. Dyroff (Zur Frage der Gottesbeweise, Philosophisches Jahrbuch 52, 1939, 241—264 i 402—420) nastojao pokazati u kojem bi se smislu eventualno dalo govoriti o dodirnim tačkama između Pfennigsdorfovog dokaza i tradicionalnih argumenata.

Prigovor da takvo rezoniranje ne vodi dovoljno računa o religioznom motivu, koji da je zapravo osnov svih dokaza za egzistenciju Božju, udara u prazno. Ti dokazi nisu čisto apstraktna stvar, osim ako se netko namjerno stavi na isključivo teoretsko stanovište. U tom smislu je cijela filozofija apstraktna stvar. Međutim, pravi filozof traži kontakt sa životom. Tako se dokazi za egzistenciju Božju nameću skolastičkom misliocu iz praktične (utoliko iz religiozne) potrebe, a poslije ga vode punini života u nadnaravnoj ustanovi Kristovoj. Filozofski pojam Boga, istina, nije tako potpun kao teološki, ali zato ipak nije »sterilan«. Utjecaj »doživljajnog bogoslovlja« ipak ne bi smio biti tako velik, da se iz jednostranog oduševljenja za kršćanskog Boga ljubavi gubi smisao za precizno mišljenje. Iako skolastički filozof dolazi apstraktivnim putem do pojma o Bogu, ipak mu Bog nije čista apstrakcija, nego, baš naprotiv, punina stvarnosti, koja svoju najdublju formulaciju nalazi u tom što je njena esencija čista egzistencija. Skolastički filozof vrlo dobro zna, koliko objava upotpunjuje filozofski pojam Boga, koliko svijest o Ocu usavršuje svijest o Bogu. Ali on zato ipak ostaje svijestan da je i njegov Bog B o g p r o v i d n o s t i, dakle, Bog koji znači nešto za praktični život i koji prema tome odgovara takozvanom religioznom zahtjevu čovjeka.

ANTROPOTEIZAM KAO „NOVA VJERA U BOGA".

SUMMARIUM.

E. Bergmann vertritt eine in Form und Inhalt recht merkwürdige Gotteslehre, die einen neuen Gottesglauben begründe, einen Gottesglauben, in dem Gott nicht als Ursache, sondern nur noch als Folge der Weltentwicklung und als ein vom Menschen geschaffenes übermenschliches Vollkommenheitsideal aufgefasst wird. Nach mannigfacher Kritik am Theismus, Pantheismus und Gottesidealismus bzw. Gottesfiktionismus versucht B. einen »personal-anthropologischen« Gottesbeweis als gleichsam neuen und einzig-möglichen Beweis aufzustellen. Der Beweis, der den Standpunkt des Anthropotheismus bzw. Psychotheismus ergebe, lautet kurz so: Personalität gehört wesentlich zum Begriff Gott; nun erscheint aber Personalität nur im hohen Geistwesen Mensch; also ist der »Schluss berechtigt, dass Gott nirgends sonst in der Welt real auftritt bzw. seinen Ort haben kann als im Menschengeist«. B. verkennt den Immanenzcharakter des theistisch-christlichen Gottesbegriffs, stützt sich auf die angebliche Unerschaffenheit und Unerschaffbarkeit (Ewigkeit) der Welt, fasst das Geistwirkliche unrichtig als »natürliche Geburt und Ausblüte des Weltwirklichen«, beruft sich auf einen ungenauen Personbegriff und gibt jeden Gottesglauben, der einen irgendwie verständlichen und denkbaren Sinn haben könnte, vollständig auf.

U novijoj literaturi filozofije religije nailazimo na pokušaj novog načina opravdavanja religije i Boga. Taj je pokušaj već i zato vrlo zanimljiv, što bi nas imao voditi do »nove vjere u Boga«, zapravo do vjere u Boga bez pravoga Boga, to jest do religije, koja se u svom rječniku svijesno služi »Bogom«, dok izričito niječe njegovu stvarnu opstojnost. Za filozofsko opravdanje takve religije zalaže se E. Bergmann u djelu »Die Geburt des Gottes Mensch, Eine Philosophie der Religion und der Religionen, Band I: Begriff und Wesen der Religion« (Leipzig 1939). Svoju nauku naziva antropoteizmom, a svoj novi dokaz božanstva personalno-antropološkim dokazom.

Nekoliko biografskih podataka. — Bergmann se rodio 7. kolovoza 1881. u mjestu Golditz u Saskoj kao sin protestantskog nadžupnika. U Leipzigu i Berlinu studirao je filozofiju i germanistiku, 1905. položio je doktorat s disertacijom »Die ethischen Probleme in den Jugendschriften der Jungdeutschen« u Leipzigu, gdje se 1910. habilitirao s radnjom »Die Begründung der deutschen Ästhetik«, te 1916. kao profesor počeo predavati povijest novije filozofije. Isprva je trebao studirati teologiju, ali je pod utjecajem Nietzschea i Haeckela poslije velike borbe sa članovima svoje obitelji i rodbine napustio ne samo taj plan, nego i kršćansku vjeru uopće. — Kratak životopis E. Bergmanna napisao je K. H. H u n s c h e pod naslovom »Ernst Bergmann, Sein Leben und sein Werk« (Breslau 1936) s popisom svih Bergmannovih radova do 1936. Pisac se doduše poziva na lično poznanstvo i prijateljstvo s Bergmannom te spominje, da je imao uvid i u neobjelodanjene rukopise, ali je za ispravno ocjenjivanje ovog životopisa i prikaza ipak vrijedno znati, da te veze datiraju tek od konca 1933. godine, kad je Hunsche kao student teologije prvi put bio upozoren na Bergmanna te odlučio, da će kod njega posjećivati seminarske vježbe. — Napominjem ukratko, da su dva veća djela E. Bergmanna došla na indeks zabranjenih knjiga Katoličke Crkve, i to »Die Deutsche Nationalkirche« (Breslau 1932, drugo nepromijenjeno izdanje 1934) 1934. godine, a »Die Natürliche Geistlehre« (Stuttgart 1937) 1937. godine.

Osnovna problematika.

Ne ulazeći ovdje u kritičku analizu Bergmannove metode, kojom se želim opširnije baviti u vezi s psihološkom problematikom njegovog djela, uočujem samo m e t a f i z i č k i aspekt »nove vjere u Boga«.

Pitanje o Bogu kao predmetu religije ima za Bergmanna strogo uzevši samo psihološki smisao, ma da ono po shvaćanju samog Bergmanna spada u religioznu metafiziku. Ne treba pitati, da li Bog uistinu ili stvarno egzistira. Niti treba pitati, zašto je Bog stvorio svijet. Problem Boga ima psihološki značaj i psihološko značenje: zašto i na koji način ima čovjek pojam Boga? A u vezi s tim: zašto je čovjek stvorio pojam Boga? Evo, kako na to pitanje odgovara Bergmann.

Da nema čovjeka, njegovog znanja, njegove bijede i njegove čežnje, ne bi ni bilo »Boga«. Pojam Boga je svagdje u čovječanstvu psihomorfan i antropomorfan, a naša zadaća mora biti, da pronađemo one psihičke motive, koji upravo sile čovjeka, da u svojoj svijesti oblikuje pojam Boga. Ti su motivi različni: logički, etički, estetski, teoretski i čisto religiozni. Na njima se osnivaju različni dokazi za egzistenciju Božju, dokazi,

koji imaju tu zajedničku pogrešku, da pri stvaranju pojma o Bogu gube iz vida subjektivnost tog našeg stvaranja te afirmiraju Boga kao objektivnu stvarnost. Prije se reklo, da je svijet sjena Božja (mundus umbra Dei). Po današnjem, novom i ispravnom shvaćanju treba reći, da je Bog sjena čovječjeg duha (Deus umbra mentis). I jer je pojam Boga djelo ljudskog duha, zato ga duh ljudski može od vremena do vremena ispravljati ili čak potpuno razoriti. Da udovoljimo klasičnoj definiciji pojma o Bogu, kažemo, da čovjek tako stvara pojam Boga, da može vjerovati, da Bog stvarno postoji, to jest da Bog postoji neovisno o tom, da li čovjek u sebi oblikuje taj pojam ili ne. Ispravno, naprotiv, treba reći, da čovjek tako stvara odnosno oblikuje pojam Boga, da više ne može vjerovati da bi Bog mogao postojati neovisno o tom, da li čovjek stvara njegovu ideju ili ne. Drugim riječima, kad čovjek ima takav pojam o Bogu, da još vjeruje u njegovu objektivnu ostvarenost, onda taj pojam doduše odgovara klasičnom, općenito raširenom pojmu Boga, ali nikako ne odgovara filozofsko-naučnoj istini. U stvari je naime tako, da je Bog samo proizvod našeg mišljenja, dakako proizvod izazvan različnim duševnim potrebama i motivima: čovjek u sebi oblikuje pojam Boga, jer mu je »Bog« potreban, da bi udovoljio mnogovrsnim potrebama; ali iz toga ni najmanje ne slijedi, da Bog objektivno, izvan čovjekove svijesti i neovisno o njoj egzistira.

Kritika tradicionalnih dokaza za egzistenciju Božju.

Bergmannov stav prema tradicionalnim dokazima za egzistenciju Božju poznat je već od prije. U svom uvodu u filozofiju (Einführung in die Philosophie, Zweiter Band: Weltproblem, Breslau 1926, str. 72—95) izričito tvrdi, da se doduše ne može očekivati pozitivan odgovor na pitanje o podrijetlu i svrsi čovjeka i svijeta uopće, ali da je ipak potrebno da se barem razjasni problematika oko pojma o Bogu. Pri tom se brani protiv eventualnog prigovora, da bi u očima mnogih mogao izgledati kao nazadnjak, što u jednom uvodu u filozofiju uopće još vodi računa o problemu Boga.

Teizam je neodrživ, jer je zbog dualizma (Bog — svijet) »znanstveno neupotrebiv« i jer neodređeno osjećamo, da se ljudski duh previše odvažio saći u područje metafizike, kad za-

ključuje na egzistenciju jednog stvoritelja, koji bi postojao neovisno o svijetu i izvan njega. Tvrditi, da svijeta jednoć nije bilo, pošto na njemu zapažamo obilježje »artificijalnosti«, zbog kojeg priznajemo opstojnost jednog izvanjskog »manufaktora«, — to je previše. Drugo obilježje, koje vrijeđa naš znanstveni osjećaj, je okolnost, da teizam u grubo antropomorfnom smislu prenosi u Boga pojam osobnosti i svijesti. Naš osjećaj prirode pobija teističku tezu. Doživljavanje prirode u različnim dimenzijama i nijansama dopušta samo još da priznamo jednu nijemu veličinu, koja kao duhovna moć oblikuje prirodu, ali nam nikako ne dopušta da u toj veličini vidimo osobu. »Sveduh je još tu i svijetli. Ali on nije svijestan duh, nije osoba kao mi. Kralj beskonačnosti je samo čovjek, pravi Bog.«

Da ne ulazim u pozitivno prikazivanje teističkog stanovišta, primjećujem samo, da je »znanstvena neupotrebivost« teizma evolucionistička predrasuda. Neodređeni osjećaji u naučnom pogledu nemaju nikakve dokazne vrijednosti, kako to Bergmann na drugom mjestu i sam priznaje. Činjenica, da je naš pojam o Bogu antropomorfan i sociomorfan, ima svoje opravdanje u analogiji bitka i u analogiji naše spoznaje Boga. Najzad samo naturalistički ili evolucionistički shvaćeno doživljavanje prirode spriječava da Bogu pripišemo osobnost, dok ispravno metafizičko mišljenje, koje bez predrasuda polazi od prirode i od doživljavanja prirodnog zbivanja u različnim oblicima, konačno nužno vodi do opstojnosti jednog osobnog transcendentnog uzroka.

U pogledu k o z m o l o š k o g dokaza, i to u obliku dokaza iz uzročnosti, Bergmann zabacuje Kantovu kritiku te pita, da li nas taj dokaz uistinu vodi do jednog p r v o g uzroka. Ne možemo odgovoriti na to pitanje, jer bismo se samo varali teističkim ili čak kritičkim (u smislu kriticizma!) prividnim rješenjima. Jedino je moderna egzaktna znanost u stanju, da riješi ovo pitanje. Možda će nam ona jednog dana jezgru atoma određenog elementa prezentirati kao Aristotelov »akineton«. Pobožni teisti nisu pošli u beskonačnost, nego su presjekli regres te »kraj« nazvali Bogom. Moderna egzaktna znanost ustrajno nastavlja put kroz labirint svijeta i njegovih suvislosti. — Odgovaram, da je Bergmannova nada u toj stvari prazna iluzija. Teizam nije presjekao regres u beskonačnost, da bi se mogao

zaustaviti kod jedne čvrste tačke, nego zato što vraćanje u beskonačnost s istovrsnim činiocima ili bližim uzrocima znači samo ponovno postavljanje pitanja. Osnovno pitanje u smislu adekvatnog tumačenja uzročnosti odnosno nenužnosti rješava se samo na taj način, da zadnji uzrok isključuje svaku daljnu uzročnost odnosno nenužnost. Zato je već u načelu promašeno očekivati poput Bergmanna rješenje od prirodnih nauka, koje u raščlanjavanju svoje građe pronalaze uvijek samo istovrsne činioce. Ma da je istina, da ontološki dokaz u različnim svojim klasičnim oblicima ne dokazuje stvarnu opstojnost transcendentnog Boga, ipak je Bergmannova kritika i u ovom slučaju promašena. Da je svijet nastao od Boga ili po Bogu, mogli bismo po Bergmannu samo onda dokazati, kad bi nam prirodna znanost pokusom pokazala, kako nastaje bitak iz nebitka. U fizičkom laboratoriju trebalo bi »demonstrirati« Boga i njegov čin stvaranja svijeta. Baš protiv ove Bergmannove tvrdnje valja ustanoviti, da bi svaki teist onim momentom morao prestati biti teist, kad bi se ispunili gornji uvjeti. Bog kao predmet eksperimentiranja u fizičkom laboratoriju je isto takav besmisao kao duša, koju su darvinistički orijentirani liječnici htjeli otkriti kod seciranja. Jer ne samo da po samom uvjerenju onog koji vjeruje u dušu nema duše u mrtvom tijelu, nego se do duše kao duhovne realnosti uopće ne može doći putem seciranja. Kad bi stoga materijalist eventualno u svojoj zabludi prikazao jedan dio ljudskog organizma kao »dušu«, teist bi prvi morao protestirati protiv toga, jer po teističkom uvjerenju duša zbog svoje duhovnosti ne potpada pod zakone osjetilnog svijeta niti može biti predmet prirodnih znanosti. Slično, zapravo u daleko većoj mjeri, Bog već iz metafizičkih i psiholoških razloga ne može biti predmet »demonstriranja« u fizičkom laboratoriju, — da ne govorim o etičkoj i religioznoj kvalifikaciji takvog zahtjeva.

Što se tiče teleološkog ili fizičko-teološkog dokaza, Bergmann ispravno primjećuje, da taj dokaz po sebi ne dokazuje nužno egzistenciju jednog premundanog i transmundanog uzroka. Dovoljan je jedan vrlo inteligentan uzrok, koji bi eventualno bio intramundan, to jest ovom svijetu imanentan. Za dokazivanje njegove transcendencije potreban je novi dokazni postupak, kako s pravom misle mnogi skolastički

branioci tog argumenta. No krivo je u Bergmannovoj kritici opet to, što bi dokazivanje Boga kao stvoritelja i osobe zahtjevalo »eksperimentalno« utvrđenu sigurnost, da na pr. duh može nastati iz ničeg. U pogledu teleologije u svijetu Bergmann zastupa strogi evolucionizam, u kojem bi naše mišljenje došlo do smirenja, dok bi teisti zbog svog praznovjerja tražili to smirenje u transcendentnom biću.

Po Bergmannu je Kantov moralni ili etičko-teološki argumenat (iz činjenice ćudorednog osjećaja, koji traži nagrađivanje kreposti i kažnjavanje zla) uistinu jedini mogući dokaz za egzistenciju Božju; ali ipak samo u tom smislu, što i neznanstvenom čovjeku treba priznati pravo da oblikuje svoje ideale onako, kako ih treba i kako odgovaraju njegovoj prirodi. Međutim, sa strogo naučnog stanovišta taj je dokaz subjektivne naravi. Subjektivan je zato, što u naučnim pitanjima potrebe ćudi i dokazi iz čuvstava ne smiju igrati nikakvu ulogu.

Psihološki dokaz ima također samo subjektivnu vrijednost, a uvjerava samo neznanstvenog čovjeka. Bergmann shvaća taj dokaz tako, da bi se cijela argumentacija osnivala na iskustvu mističkog doživljavanja, a u svojim se prigovorima poziva na shizofrene pojave i na fiziološke poremećaje. Skoro je i suvišno naglasiti, da se tako shvaćeni dokaz skroz na skroz razlikuje od psihološkog dokaza tradicionalne filozofije, gdje je polazna tačka u argumentaciji jedna činjenica iz duševnog života (svijest moralne obvezanosti ili prirodna želja blaženstva), dok sam oblik argumentiranja ima sasvim metafizički značaj. Razumije se, da je vrijednost ovog dokaza prema različnim svojim oblicima prijeporne naravi.

Rezultat Bergmannove kritike možemo ukratko ovako formulirati:

Svi su dokazi za opstojnost transcendentnog i osobnog Boga subjektivne naravi, čiste tvorbe našeg duha i naših osjećaja. Jedino se u Aristotelovom dokazu (»akineton«) i u Leibnizovom fizičko-teološkom dokazu (zašto baš Leibnizov?) nalazi jedna metafizička jezgra, kojom se možemo baviti i mi današnji ljudi, ako je istrgnemo iz teističke tehnike mišljenja. Samo na naivno-neznanstven način možemo dokazati »Boga«. Kažemo »Bog«, kad izraz »svijet« zvuči odveć prozaično za naše subjektivno raspoloženje.

Već sam usput upozorio na glavne pogreške Bergmannove kritike. Neispravno shvaćanje tradicionalnih dokaza kao i krivo prosuđivanje tih dokaza po principima nedokazanog evolucionizma i individualne psihologije karakteriziraju, ali ujedno i diskreditiraju Bergmannovo stanovište i u cjelini i u pojedinostima.

Kriza teizma.

Kad Bergmann u svom novom djelu opširno i emfatički govori o krizi teizma, onda je to razumljivo samo sa stanovišta njegovih predrasuda, po kojima je pojam Boga samo djelo našeg duha i ništa više. S tog stanovišta dakako nema mjesta »negativnoj teologiji«, koja u Bogu vidi toliko savršenstvo, da joj nedostaju pozitivni izrazi za njegovo formuliranje te se radije služi negativnim izrazima: Bog nije osoba kao čovjek, nije živo biće kao biljka itd. — ali tu se ipak uvijek podrazumijeva, da je Bog i te kako osoba i živo biće itd., i to čak u neizrecivo savršenom obliku. Takav način izražavanja, naravski, može biti opravdan samo u pretpostavci, da je Bog u sebi i neovisno o ljudskom mišljenju jedna stvarnost, kojoj se duh ljudski nekako približuje, stvarno ali vrlo nesavršeno. Naprotiv, ako ljudski duh adekvatno obuhvaća pojam Boga, štoviše, ako je Bog i pojam o njemu isključivo proizvod ljudskog duha, onda sve ono što se odnosi na teističku »via negationis« jednako kao i ono što se odnosi na »via affirmationis« i »via eminentiae« nema nikakvog opravdanja. — Obzirom na teistički problem teodiceje (opravdanja Boga zbog zla u svijetu) drži Bergmann, da je taj pokušaj već u principu promašen. Ako je Bog osoba, onda odgovara za svoja djela. Ako nije m o g a o stvoriti svijet, koji bi bio bolji od relativno najboljeg među mnogim zlim mogućim svjetovima, onda nije bio svemoćan; ako nije z n a o, kako bi to učinio, onda nije bio sveznajući; a ako to nije h t i o, onda nije bio neizmjerno dobar. Stoga je po Bergmannu Kant imao pravo, kad je protiv čistog teizma naglasio, da je Bog teoretski samo regulativna ideja našeg mišljenja, a praktično samo postulat volje, no nikako nije biće, koje bi izvan čovjeka ili čak izvan svijeta egzistiralo. Međutim, ovakvo prigovaranje mogli bismo nazvati nepoznavanjem stvarne problematike. Bergmannov prigovor »ako Bog nije m o g a o stvoriti svijet, koji bi bio bolji od relativno najboljeg među mnogim zlim mo-

gućim svjetovima, onda nije bio svemoćan« u principu je istovjetan sa slijedećim prigovorom: ako Bog nije mogao stvoriti četvorokutan krug, onda nije bio svemoćan. Logička je pogreška u takvom rezoniranju očita. Bog je naime svemoćan samo obzirom na ono što u sebi nije protivurječno. Jer ono što je u sebi protivurječno, zapravo nije ništa, pošto se u kontradiktornom pojmu pojedine oprečne note međusobom eliminiraju. I upravo zato nitko neće shvatiti kao ograničenje Božje svemoći, ako se kaže, da Bog nije mogao stvoriti četvorokutan krug. Jezički to doduše zvuči kao ograničenje, ali sadržajno ne. Ako se naime pojmovi »četvorokutan« i »krug« pri pokušaju njihovog spajanja međusobom eliminiraju, onda ne preostaje nikakav pozitivni sadržaj, koji bi mogao biti predmet Božjeg djelovanja, Božjeg stvaranja. Poznato je, da je po Leibnizu Bog morao stvoriti onaj svijet, koji je između svih mogućih svjetova bio relativno najbolji. Teistička filozofija u smislu tradicionalnog mišljenja prije svega odgovara, da Bog nije m o r a o stvoriti takav svijet. Jer kad bi Bog naprosto bio obvezan da čini ono što je najbolje, ne bi se mogla opravdati njegova sloboda. Bog bi naime u toj pretpostavci mogao samo još nabrajati i razmatrati različne mogućnosti, ali nikako ne bi mogao b i r a t i između njih, jer bi naprosto morao prihvatiti ono što je najbolje. Da djelovanje Božje mora biti razborito i mudro, to zastupa svaki teistički orijentirani filozof. Ali da se ono nužno mora odnositi na ono što je najbolje, to slijedi samo onda, kad žrtvujemo Božju slobodu. Osim toga, a to nam je sad mnogo važnije, valja znati da je Bergmannov pojam o svijetu, koji bi bio bolji od relativno najboljeg među mnogim zlim mogućim svjetovima, zapravo protivurječan. Kakav bi to mogao biti svijet? Bez sumnje samo a p s o l u t n o najbolji svijet. No tamo, gdje se radi o materiji i kolikoći, o veličini i broju, ne može biti govora o apsolutno »najboljem«, to jest o apsolutno najvećem svijetu. Što je u svijetu veći broj ostvarenih ili egzistentnih biti, to je sa stanovišta apsolutnog promatranja takav svijet bolji od drugog, u kojem bi bio ostvaren manji broj biti. No budući da se radi o kolikoći, to bi u principu uvijek bilo moguće dodati nešto, iako možda naša fizička sredstva nedostaju ili naš ograničeni način mišljenja zataji. Jer kao što je djeljivost načelno uvijek moguća, gdje se

radi o protežnom tijelu, iako naši fizički instrumenti u različnoj mjeri praktično zataje, tako isto je »povećanje« ili »poboljšanje« načelno uvijek moguće tamo, gdje se radi o materiji i kolikoći. Jedan apsolutno najbolji svijet, a takav bi morao biti svijet »bolji od relativno najboljeg«, po svom pojmu nije ni moguć. Zato je krivo postavljena problematika, kad se pita, da li je Bog mogao stvoriti svijet, koji bi bio bolji od relativno najboljeg. K tomu Bergmann krivo misli, da je Kant »u svakom obliku razorio čisti teizam i njegovu znanost, teologiju« str. 177).

Uostalom, Bergmann je već u djelu »Die Natürliche Geistlehre« (str. 336—349) zabacio svaku t e o diceju, u prvom redu zato što ne priznaje Boga kao razumsko-slobodni uzrok svijeta. Jedino bi se moglo govoriti o k o s m o diceji, ali i takav način izražavanja ne bi bio naučno ispravan. Svijet nije stvoren, nije po nekom drugom nastao, i zato ga ni ne treba opravdati — on se opravdava samim sobom. U originalnom tekstu imamo malu igru riječi: »Nur was gefertigt ist, muss auch gerechtfertigt werden. Das Weltwirkliche aber hat niemand «gefertigt». Es ist und lebt und wächst. Also bedarf es auch keiner Rechtfertigung oder Dizee. Es fertigt sich selber recht«. Sve je to logički dosljedno izvedeno, ali iz krive pretpostavke, da je svijet sam sebi dovoljan razlog egzistiranja.

Kriza panteizma.

Za panteizam kaže Bergmann, da nije logičan. Shvaća ga kao intramundanu stvaralačku moć, koja nije osobne naravi. Lako bi bilo odreći se transcendencije, veli Bergmann, ali ako žrtvujemo osobnost, što nam onda još preostaje od r e l i g i o z n o g pojma o Bogu?

Panteizam je samo spomena vrijedan zbog njegove »nefilozofske topline« i što sâm otvoreno priznaje svoje pjesničko obilježje. Jednako kao teizam i panteizam stoji na stanovištu »objektivizma Boga«. Razlika između njih je samo u tom, što u panteizmu zamišljamo Boga kao stvarnost, koja ne ovisi o čovjeku, dok ga u čistom teizmu zamišljamo kao osobu, koja ne ovisi ni o čovjeku ni o svijetu. Međutim Bog »nikad nije neovisan o svijetu ili čak o čovjeku, jer on nije ništa drugo nego jedna metafizička, etička i estetska ideja ljudskog duha« (str. 187).

Panteizam po Bergmannu treba zabaciti, jer panteistički Bog nije osobne naravi. A teizam je po njemu već i zato nemoguć, što je teistički Bog odgovoran za zlo u svijetu. Ukratko: »U panteizmu Bog nema srca, a u teizmu srce, što ga ima, nije božansko srce« (str. 189).

Religiozni fikcionizam.

Ima ljudi, koji stoje na stanovištu nekog religioznog idealizma. Oni žive i misle kao da ima Boga, ili — psihološki ispravnije — kao da vjeruju da ima Boga. Njihovo je stanovište »religiozna fikcija«.

Za razliku od hipoteze, koja pretpostavlja nešto što je stvarno, fikcija po Bergmannu uvijek pretpostavlja nešto što stvarno ne postoji, i to svijesno i iz utilitarističkih razloga. Fikcija nije kao hipoteza spoznajno sredstvo, nego je »naučna neistina« ili laž, dakako laž u »izvan-moralnom« smislu, kako se izrazio Nietzsche. Bergmannu se čini, da se u religiji uopće ne radi o tom, da čovjek nađe istinu, nego da jedino traži utjehu i duševnu snagu za život: upravo »to je istina religije, naročita religiozna istina«, koja izgleda sasvim drukčije nego teoretska istina. Čovjeku je potreban jedan ideal: »ideallos sein, das heisst gottlos sein« (str. 198).

Ova zadnja Bergmannova izreka baca svijetlo kao veliki reflektor na novi pojam »gottgläubig« u opreci prema »gottlos«. Prema ovoj terminologiji je teist »jenseitsgottgläubig«, panteist »naturgottgläubig«, a »gottgläubig« je već i onaj, koji živi u naprijed spomenutoj religioznoj fikciji. Takav čovjek hoće da krasi svijet i svoju vlastitu egzistenciju pojmom o Bogu, ali pri tom vrlo dobro zna da je taj pojam samo ukras. No kao što nas obraduje i razveseljuje cvijeće ili pjesma ili slika ili bilo koji drugi ukras, tako nas može usrećiti i ovaj duhovni ukras, pojam Boga. Samo sad moramo pokušati, da taj ukras preradimo, da ga prilagodimo umjetničkom ukusu sadašnjice.

Antropoteizam.

Takvim i sličnim razmatranjem pripravlja Bergmann svoje vlastito rješenje problema Boga. Vidjeli smo, da zabacuje teizam i panteizam, a zastupnicima religioznog fikcionizma od-

nosno religioznog idealizma predbacuje samo to, što njhovo stanovište još nije najsavršenije rješenje problema Boga i religije. To je navodno bio samo neki optimizam, samo jedna »pobožna samoprijevara«. Religiozni fikcionizam nikako ne zastupa pravu vjeru u Boga niti teoretsko uvjerenje o egzistenciji Božjoj. Ideali su nam potrebni, ne možemo ih se odreći. Ali čisto »idealno« rješenje problema Boga ne može zadovoljiti današnjeg čovjeka, koji stoji pred velikim političkim i kulturnim zadaćama. On traži »dublje«, »ozbiljnije« i »konkretnije« rješenje problema Boga. Romantičko sanjarenje o Bogu ne koristi mu, jer mu je potrebna snaga, potrebno oduševljenje, potreban polet. Bog se mora tamo nalaziti, gdje se u nama nalazi nosilac snage i oduševljenja i poleta, u našoj volji. Bog mora u njoj egzistirati »živo, toplo, osobno«, »mora biti osoba kao mi«. Inače ne može doći do uzajamnog ćudoredno-socijalnog saobraćaja između duše i Boga; a znamo, da je taj saobraćaj značajna crta religioznog doživljavanja. Promašeno je tražiti Boga poput teista u transcendentnom svijetu, daleko od nas: jer u tom slučaju imamo nepremostiv ponor između duše i Boga. Promašeno je također tražiti Boga poput panteista u beskonačnom prostoru svijeta, u neosobnom sistemu prirodne uzročnosti, s kojim čovjek kao razumsko i slobodno biće ne može stupiti u dodir i sjediniti se s njim. Promašeno je najzad tražiti Boga poput idealista u običnim fikcijama, jer onda Bog ne samo da gubi svoju osobnost, već se također uništuje njegova »metafizička realnost«. Ono živo biće, koje nam se pričinjava kao Bog, ne smijemo tražiti u samom pojmu o Bogu, nego tamo gdje uistinu i zbiljski nastaje »živa kakvoća osobe«, tamo naime gdje mračna stvarnost svijeta prelazi u svjetlu stvarnost duha: u čovjeku kao duhovnom biću. Samo tamo može nastati osoba. Jest, tamo se u krilu kozmičkoga rađa znanje, mišljenje, sloboda i sve što pripada pojmu osobe. Čovjek je dakle »mjesto Božje u svijetu« (der Ort Gottes in der Welt). Čovjek je ona slika, po kojoj su u različnim religijama nastale slike Božje. U čovjeku se rodi Bog: a n t r o p o t e i z a m. To isto stanovište mogli bismo također karakterizirati kao p s i h o t e i z a m: tek u čovjeku kao duhovnom biću postaje Bog »Bogom«, to jest osobom; prije je Bog bio samo mračni princip prirode (dunkel tastende Formkraft), bez znanja o sebi i o svojim ciljevima, bez znanja o ćudorednoj obvezi.

Personalno-antropološki dokaz.

Poslije ovih izvoda možemo prikazati novi dokaz za »egzistenciju« Boga, koji je po Bergmannu »jedino mogući« dokaz. Evo glavne strukture tog personalno-antropološkog dokaza, iz kojeg navodno slijedi antropoteizam kao jedino moguće ali ujedno i najsavršenije rješenje problema Boga i religije.

Pravi pojam o Bogu uključuje osobnost. — Osobnost postoji samo u čovjeku kao duhovnom biću, nigdje drugdje u ovom svijetu ili izvan ovog svijeta. — Dakle Bog može samo u čovjeku biti, samo u njemu nastati.

Čujmo Bergmannovo razlaganje u pogledu gornjih premisa.

1. Pravi pojam o Bogu uključuje osobnost. — S panteizmom mogli bismo se odreći transcendencije Božje, ali se nikako ne smijemo odreći osobnosti Božje. Ako Bog nije osoba, ne može biti onog naprijed spomenutog ćudoredno-socijalnog odnosa između religioznog subjekta i religioznog objekta, za koji znamo da je značajan i bitan u religioznom doživljavanju.

2. Osobnost postoji samo u čovjeku kao duhovnom biću. — Osoba pretpostavlja organski život, kako dokazuje biologija. Da čovjek postoji, da je čovjek osoba, da je čovjek jedina osoba odnosno jedino biće u svijetu egzistentnih bića, o svemu tome ne može biti sumnje. Drugog svijeta nema. Jedino bi bilo moguće, da i na drugim planetima žive duhovna bića slična čovjeku; ali to u principu ne mijenja ništa na tvrdnji, da osobnost postoji samo u čovjeku kao duhovnom biću.

Ako je zaključak gornjeg argumenta logički ispravan, možemo li onda još govoriti o pravom egzistentnom Bogu? Bergmann misli, da smo pravog egzistentnog Boga, Boga kao »metafizičku realnost«, na taj način zapravo tek otkrili ili pronašli. Taj je Bog »živ«, »potpuno u našoj ruci« i sposoban da se razvija. U ovom zadnjem momentu vidi Bergmann »jednu od najljepših, najistinitijih i najćudorednijih svojstava religioznog predmeta«, Boga. Zato na drugom mjestu izričito kaže i ovo: »Čovjek je tako velik, da o njemu ovisi sudbina Božja. I kad bismo se odrekli pojma o Bogu, ne bismo ni mogli opisati veličinu čovjeka« (str. 220). »Nije Bog stvorio čovjeka po

svojoj slici, nego je čovjek stvorio Boga po svojoj slici, po slici čovjeka, kao ljudski i najzad kao nadljudski ideal savršenstva« (str. 221).

Da pokaže logičku dosljednost i metafizičke pretpostavke svog dokaza, Bergmann upućuje na svoje djelo »Die Natürliche Geistlehre« i ponavlja neke glavne misli iz njega. Religiozna metafizika uopće, a naročito naprijed izneseni dokaz osniva se na slijedećim filozofskim temeljima:

Razlikujemo kozmičku i duhovnu stvarnost. Pitamo za njihov međusobni odnos. Kozmičko (das Weltwirkliche) je primarno, istinito, zbiljski, vječno. U njegovu krilu na prirodan način nastaje i raste duhovno (das Geistwirkliche) kao nešto sekundarno i prolazno, ali ipak kao nešto što se oblikuje i razvija »na oblicima« kozmičkoga. U pogledu spoznajnih oblika duhovno nosi crte kozmičkoga, to će reći da kao predmet spoznaje duhovno ulazi u vidokrug spoznajnog subjekta u perspektivi kozmičkoga, i to naprosto zato što je ono po čitavoj svojoj biti proizvod kozmičke stvarnosti. Duh je prirodan proizvod svijeta, a »svijet postoji, on je vječan i nestvoren«, bez obzira na to da li mi to spoznajemo i mislimo ili ne. Danas propada san dosadašnje filozofije i teologije, da je duh prije svijeta i neovisan o svijetu. Krivo je mislio i Kant u svom fenomenalizmu, da kozmičko nije spoznatljivo; a u zabludi je bio i zato, što kozmičkome nije priznao punovrijednu egzistenciju. U zabludi je bio teizam, jer je nijekao »nestvorenost i nestvorivost (vječnost)« kozmičkoga. Protiv toga treba danas naglasiti, da je duhovno biće u nama, a to je ono što stvara pojam Boga, samo porod i cvijet kozmičkoga. Ono stvara pojam Boga slobodno i iz etičko-estetskih razloga. I kao što se u čovjeku kozmičko odnosi prema duhovnom, tako se i svijet odnosi prema Bogu. U čovjeku je kozmičko ono što je izvorno i vječno, a duhovno je nešto što je tek nastalo u krilu kozmičkog. Ukoliko dakle Bog treba da znači nešto egzistentno, moramo ga shvatiti kao nešto što se rodilo u krilu vječne i žive kozmičke stvarnosti. U kozmičkom je on sadržan kao u klici, nerazvijen i bez znanja o sebi. U duhovnom ljudske naravi razvio se Bog u slobodnu osobu, koja zna za sebe i za svoje ciljeve. Tek tu je Bog uistinu »Bog«, jer je osoba. Kozmičko je doduše »božansko«, ali u njegovim sferama još ne može biti

govora o »Bogu«, pošto on tamo još nije prava osoba. Zato Bog »više ne postoji na početku svijeta, nego na njegovom kraju ili bolje, na vrhuncu razvitka svijeta«. Bog nije uzrok svijeta, nego je posljedica razvitka svijeta. I kad govorimo o »rođenju Boga čovjeka«, onda se to ne smije uzeti u kršćanskom smislu, jer se to rođenje ostvaruje u svakom ljudskom duhu. »Bog nije, Bog dolazi u čovjeku, i o nama ovisi, da li uistinu dolazi, — to je možda najviša religija« (str. 317 i 383). Moralno opravdana je samo jedna vjera, »vjera u Boga kao ćudoredni ideal i ćudorednu zadaću« (str. 325) — a usput neka bude spomenuto i to, da se po Bergmannu nikako ne može opravdati vjera u osobnu egzistenciju našeg ja preko groba, to jest u besmrtnost individualne duše: »Tu je bezvjerje moralnije od vjere, i samo jednom slomljenom srcu, dakle ljudskoj slabosti, možemo takvu vjeru oprostiti« (str. 325). No što je Bog, koji »bez duše još nije «Bog»« (str. 333)?

Bergmannova antropoteistička nauka obuhvaća tri stupnja. Na p r v o m stupnju nalazi se kozmička stvarnost, za koju se samo može reći, da je »božanska«, a koja je pretpostavka za rođenje Boga u svijetu (das Weltgöttliche). Na d r u g o m stupnju imamo metafizičko ostvarenje ovog rođenja, što u ovoj neobičnoj terminologiji znači, da Bog u čovječjem duhu postaje osobom, i to bez našeg sudjelovanja (das Geistgöttliche). Na t r e ć e m stupnju imamo nastavak tog rođenja u pravcu njegovog upotpunjenja, i to pomoću našeg sudjelovanja, a u smislu »beskonačne zadaće« (das Sittlichgöttliche).

To je u glavnim crtama temelj i smisao »nove vjere u Boga«, koja se kroz na skroz razlikuje od dosadašnjeg shvaćanja Boga i njegove egzistencije. Stari uobičajeni pojam »Gottesglaube« dobiva sasvim novo značenje. »Neugottgläubig« ili jednostavno »gottgläubig« u modernom smislu riječi i po Bergmannovoj terminologiji je svaki onaj, koji svijesno zabacuje teističko-kršćanski pojam o Bogu, to jest koji zabacuje Boga kao jedno o svijetu i čovjeku neovisno biće, i koji »Bogom« naziva svoje neodređene duhovne ideale i svoju svijest ćudoredne obvezanosti.

U pogledu Bergmannove metafizičke pretpostavke, da osobnost pretpostavlja ili uključuje »organski život«, kako

navodno dokazuje biologija, valja reći, da taj pojam nije ispravan. U ovom vidljivom, našim osjetilima neposredno pristupačnom svijetu osobnost stvarno nastupa samo u bićima, koja imaju organski život. No iz toga ne slijedi, da je organski život uvijek i svagdje nužna pretpostavka osobnosti, naročito kad imamo pred očima, da je jedno biće utoliko osobne naravi, ukoliko je razumsko. Ako postoji razumsko biće, i to kao čisto duhovno biće u opreci prema čovjeku kao tjelesno-duhovnom biću, onda ni najmanje nije potrebno da ono živi »organskim životom«, životom u tijelu. Ako je Bog razumske naravi i ujedno transcendentan, kako dokazuje teizam, onda je uključno dokazana i osobnost Božja, i to osobnost, koja nije vezana ni za kakav organski život. Transcendentno biće kao razumski uzrok svijeta ne može biti tjelesne prirode; jer kao tjelesno biće bilo bi promjenljivo, a utoliko kontingentno ili nenužno, što je protiv pretpostavke, da je ono uzrok svijeta, to jest uzrok svih nenužnih bića.

Što se tiče prigovora, da se teistički Bog nalazi daleko od čovjeka u drugom svijetu i da zato između duše i Boga postoji nepremostiv ponor, jedva je potrebno da na to odgovorimo. Teistički Bog nije samo transcendentan, nego je također imanentan. To je dovoljno sadržano u nauci o tom, kako Bog uzdržava stvorove i kako sudjeluje u njihovim činima. Ukoliko bi se govorilo o kršćanstvu, naročito o katoličkom kršćanstvu, jasno je da milost kako u ovom tako i u drugom svijetu uspostavlja najintimnije sjedinjenje s Bogom. To sjedinjenje po katoličkoj nauci nije samo statičke naravi, to jest ono ne znači samo stvarno ili činjenično sjedinjenje s Bogom. Ono ima također pravi dinamički značaj: ono je izvor naročitog novog života i djelovanja, izvor radosti i poleta, a osposobljuje volju za nečuvene, upravo nadčovječanske zadaće. Sigurno je Bergmann pri svojoj kritici imao pred očima protestantsku nauku o grijehu i otkupljenju, gdje milost ne uspostavlja pravi unutarnji dodir s Bogom, već ima čisto izvanjski i zakonski značaj. Samo teistički pojam transcendentno-imanentnog Boga, koji je u katoličkom kršćanstvu dobio neshvatljivo duboko i neizmjerno tajanstveno značenje, pruža ono, što Bergmann zapravo traži — osposobljenje za »beskonačne zadaće«. A Bergmannov je Bog ipak samo irealan ideal; jer reći, da je duh nastao u

krilu materije kao njen prirodni proizvod, znači odreći se svake logike i metafizike. I doista, Bergmannovi su dijalozi jezički zanimljivi, ali logički i metafizički u najmanju ruku čudnovati. U njima se traži samostalnost i originalnost, ali i jedna i druga ide na račun stvari — jedna pojava, koju naročito opažamo kod mnogih takozvanih modernih filozofa, koji nažalost vrlo često zamjenjuju traženje istine s izmišljanjem novih i eventualno duhovitih »sistema«.

U tom smislu rado priznajem, da je Bergmann samostalan i originalan mislilac, koji traži novi put i novi način opravdavanja stvarnosti i religije, neke nacionalne religije. Ipak se ne može reći, da njegova nauka znači filozofsku revoluciju, kako u svom oduševljenju misli Hunsche. U stručnim filozofskim krugovima Bergmannova »nova« filozofija nije izazvala nikakvu naročitu reakciju. Jedno se vrijeme činilo, da bi Bergmann mogao postati pokretačem i pobornikom jedne nove nacionalne religije, jedne religije, koja bi u današnje vrijeme mogla dobiti ono značenje, što ga je u 16. stoljeću imala reformacija; Bergmann je uistinu po čitavom načinu pisanja više agitator, nego filozof. No danas Bergmannova agitacija ne igra više onu ulogu, koju je igrala prije nekoliko godina. Istina, još je vrlo neizvjesna sudbina kršćanstva u Evropi. Ali držim da kršćanstvo nije naročito ugroženo Bergmannovom filozofijom, osim ako je uzmemo kao fanal općeg duhovnog previranja.

JE LI VOLJA KORIJEN RELIGIOZNOG DOŽIVLJAVANJA?

SUMMARIUM.

E. Bergmann bemüht sich um die Definition der »reinen Religion«. Von seinem voluntaristischen Standpunkt bestimmt er die psychische Struktur des religiösen Grunderlebnisses vorwiegend und zutiefst als Willens erlebnis, so dass er schliesslich sagt: »Religion, das ist Wille«. Seine religionsphilosophisch vertretene These des Anthropotheismus ist wesentlich der Versuch einer Grundlegung der Religion im Sinne eines Willenserlebnisses, das ausgerichtet sein will auf des Menschen »Wandern zwischen zwei Welten«, zwischen der wirklichen Erdenwelt (Erdenheimat) und der unwirklichen Idealwelt (Werteheimat). — Bergmanns Grundthese ist mehr Behauptung als wissenschaftlich bewiesene Tatsache. Sie stützt sich auf die Individualpsychologie wie auch auf eine streng evolutionistisch gefasste Geistlehre, wobei sie allerdings über die grundlegenden Probleme hinwegsieht und sich vielfach damit bescheidet, Aufgaben als fertige Gaben, d. h. als schlechthinnige Gegebenheiten hinzunehmen.

Pitanje o nutarnjoj psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja postalo je prije dvadesetak godina predmetom mnogih diskusija. Onda je naime protestantski teolog i psiholog K. Girgensohn predao javnosti svoja dugogodišnja religioznopsihološka istraživanja na eksperimentalnoj osnovi pod naslovom »Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens« (Leipzig 1921, drugo izdanje Gütersloh 1930). O glavnim rezultatima tog istraživanja referirao sam na hrvatskom jeziku u jednom javnom predavanju u Pučkom Sveučilištu u Zagrebu (»Moderna psihologija religije«, Život 18, 1937, str. 218—232), a o smislu kao i o granicama eksperimentalnog istraživanja religije radi moj »Uvod u psihologiju religije« (I. svezak, Zagreb 1939, str. 113—126). Upućujem na ove svoje kritičke prikaze, jer ih pretpostavljam u slijedećem izlaganju, da ne bih morao ponoviti ono što sam drugom prilikom i na drugom mjestu već dosta opširno rekao.

Kad u naslovu ne spominjem samo općenito psihičku strukturu religioznog doživljavanja, već određenije pitam za njegov korijen, onda tim želim odmah od početka skrenuti pažnju na E. Bergmanna, koji u svom najnovijem djelu religijsko-psihološkog i religijsko-filozofskog sadržaja prikazuje volju kao korijen religioznog doživljavanja.

Pod čudnim, ali zato vrlo značajnim naslovom izdao je E. Bergmann djelo »Die Geburt des Gottes Mensch« (Leipzig 1939) kao prvi svezak svoje filozofije religije. Kao drugi svezak ima da slijedi prosuđivanje »žive stvarnosti historijskih religija« u svijetlu onih principa, koji se opravdavaju u prvom svesku. Tamo se ispituju — kako spominje podnaslov — pojam i bit religije uopće, i to u duhu djela »Die Natürliche Geistlehre, System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung« (Stuttgart 1937); ovo zadnje djelo došlo je još 1937. godine na indeks zabranjenih knjiga, kako sam već na drugom mjestu spomenuo.

Svojim novim djelom Bergmann želi pokazati, da nikako ne zastupa neku primitivnu i pogansku religiju, već »čistu i modernu, iako nekršćansku« religiju. Naslov djela sugerirao mu je dekret, kojim je njegova knjiga »Die Natürliche Geistlehre« došla na indeks. Tamo se naime Bergmannova zabluda ukratko karakterizira tezom, po kojoj je »čovjek Božje oko u svijetu« (vidi: »Die Natürliche Geistlehre«, str. 377—385). Na to nadovezuje Bergmann svoje izlaganje tvrdeći da Bog uopće tek u čovjeku postaje »Bogom«, naime osobom, a da svako shvaćanje religije i Boga ima isključivo psihološki i antropološki smisao. To drugim riječima znači, da Bog nije izvansubjektivna stvarnost, već da »postoji« i »živi« samo u čovječjem duhu. U pogledu ovog konačnog, po svaku religiju poraznog rezultata Bergmann nije originalan, jer je njegova formula slična onom materijalističko-pozitivističkom shvaćanju, po kojem se religija i Bog prikazuju običnim projekcijama ljudskih želja — dakle ne stvarnostima, već samo fikcijama, iako možda korisnim ili čak potrebnim fikcijama. Ipak je originalan način, kojim Bergmann nastoji opravdati svoje stanovište. Stoga je potrebno da uočimo premise, iz kojih on izvodi zaključak o čisto psihološkom shvaćanju i antropološkom značenju religije i Boga.

Metodički postupak.

Metodički se Bergmann služi dijalogom, razgovorima, koji da su odraz rada sa zrelijom studentskom omladinom u religijsko-filozofskom seminaru u Leipzigu. Bergmann naziva taj oblik akademske diskusije »poboljšanim eksperimentalno-religijskopsihološkim postupkom«, jer drži da je ovakav način ispitivanja religije mnogo podesniji od onih metoda, kod kojih se ispitivač služi listom pitanja ili različitim riječima kao podražajima, iza kojih imaju da slijede stanoviti religiozni doživljaji. Za Girgensohnove pokuse veli, da dokazuju manjak psihološkog smisla i razumijevanja kod ispitivača.

Nema sumnje da svaki metodički postupak ima svoje granice, a dužnost je svakog pojedinog ispitivača da načelno pozna te granice i da se u praktičnom ispitivanju i proučavanju strogo drži tih granica. Stoga je promašeno, kad Bergmann bez tačne kritike naprosto osuđuje ostale metode, kojih se ni on sam ne može potpuno odreći, a koje su se u mnogom pogledu pokazale korisnima i naučno opravdanima. »Instinktivna sigurnost« Bergmannove studentske publike u pitanjima religije i naziranja na svijet ne može naprosto nadomjestiti ono što pruža ili do čega vode prokušane religijsko-psihološke metode na eksperimentalnoj osnovi.

Pojam religije i psihologija religije.

Svoju zadaću ispitivanja religije i Boga shvaća Bergmann sasvim ispravno u ovom trostrukom smislu: utvrđivanje činjenica, pronalaženje zakona tih činjenica, tumačenje njihovog smisla. Po tom postupku egzaktna znanost ne isključuje filozofiju, kao što ni filozofija ne isključuje egzaktnu znanost; one se samo razlikuju. U pitanju religije nije dovoljno pozivati se na religijsku znanost ili na povijest religija, već je potrebno da »pravom spoznajom« (to jest filozofskom, općom teoretskom spoznajom) razradimo njihove podatke. Tek pomoću ove zadnje metode, pomoću f i l o z o f i j e, nastaje stvaralačka znanost o religiji, takva naime znanost, koja »pravom spoznajom« rješava naše životne probleme.

Da vidimo, kako Bergmann shvaća i rješava svoju zadaću!

Što je religija? — Bergmannov partner tvrdi da nema nikakve religije, dok mu Bergmann nastoji obrazlagati, da je njegova »vjera u vječnu Njemačku« religija kao i da »nacionalsocijalističko naziranje na svijet nosi religiozno obilježje«: »oduševljenje, to je religija«. No ako tražimo jednu shvatljiviju formulu za ove misli, možemo sa Schleiermacherom reći, da je religija osjećaj potpune ovisnosti o jednoj izvanljudskoj moći; kod toga nije važno kako shvaćamo tu vječnu božansku moć — bilo kao prirodu, bilo kao sudbinu ili, po terminologiji kršćanstva, kao volju Božju. Svakako religijom zovemo odnos čovjeka prema onoj velikoj nepoznanici, koju shvaćamo kao nešto što je veće i od čovjeka i od ovog svijeta. To je čista religija, prava religija ili religija kao takva. Tim smo pogodili zajedničku crtu svih historijskih religija odn. svih historijskih oblika ispovijedanja vjere. — Stoga je zadaća filozofije religije, da pronađe sliku čiste religije te da odstrani sve »nečiste« elemente; zatim da još jedanput ispita sve historijske religije s namjerom da ustanovi, u kolikoj je mjeri u njima ostvarena odn. sadržana slika čiste religije; a konačno, obzirom na mjesne prilike, da na osnovu gornjih rezultata pronađe »njemački oblik religije«.

Najviše nas ovdje zanima, a to je zapravo i predmet ovog sveska Bergmannove filozofije religije, na koji način Bergmann pronalazi sliku čiste religije. Poznato je, da tradicionalna filozofija pri određivanju i opravdavanju pojma religije polazi od činjenica, i to ustanovljenih u povijesti i psihologiji religije. Za te činjenice traži metafizičko opravdanje. Mogli bismo reći, da ih konfrontira sa ljudskom naravi te da nastoji utvrditi, da li su one fundirane u toj naravi. Tako se u ispravno shvaćenoj filozofiji religije pri apriorno-teoretskom razrađivanju iskustveno (historijski i psihološki) utvrđenih činjenica religiozna empirija rasvjetljuje teorijom, i to tako da dobijemo pravo »stvaralačko znanje« o religiji, takvo naime znanje, koje uistinu polazi od činjenica i koje se također vraća činjenicama dajući im savršeniji smisao i izazivajući u religioznom subjektu snažniju dinamiku.

Drukčije postupa Bergmann. U čistoj religiji razlikuje tri elementa: 1. čovjeka, 2. onu vječnu moć, 3. njihov uzajamni odnos. Sasvim ispravno. No čovjeka ili religioznu dušu odn.

religiozni subjekt promatra, »kako dolikuje«, empiričko-psihološki, religiozni predmet (onu vječnu moć) metafizički, a njihov uzajamni odnos etički. Tako dolazi do religiozne psihologije, religiozne metafizike i religiozne etike, prema kojima onda i dijeli svoju građu. Pri tom primjećuje, da i religiozna metafizika ima psihološko obilježje.

Ne stoji, da takva razdioba građe slijedi iz naravi same stvari. Iz naravi stvari slijedi samo to, da treba razlikovati naprijed spomenuta tri elementa i da se građa najpodesnije grupira oko njih. No nikako ne slijedi iz naravi stvari, da treba promatrati svaki pojedini elemenat pod sasvim različnim vidom: pod empiričko-psihološkim, metafizičkim i etičkim vidom. U filozofiji religije može se raditi samo o metafizičkom promatranju, pri čemu se ne isključuju psihološki i etički aspekt pojedinih činilaca, samo se nikako ne uočuje njihov empirički značaj, jer se iskustvene konstatacije u filozofiji već pretpostavljaju. Prema tome filozofija religije metafizički ispituje svaki pojedini kompleks pitanja oko religioznog problema. Takav način promatranja uključuje kako teoretsko-psihološke tako i teoretsko-etičke probleme, dok empiričko-psihološku i empiričko-etičku problematiku prepušta specijalnim iskustvenim naukama. S tog je stanovišta jasno, da Bergmann u svoju filozofiju religije uvlači i psihologiju religije, a time gubi iz vida njihovu temeljnu razliku, koja se sastoji u tom što filozofija religije ima normativan značaj, dok se psihologija religije ograničuje na činjenične konstatacije kao i na utvrđivanje zakona, koji stvarno vladaju. Kod Bergmanna se prvi dio knjige doduše izričito zove »psihologija religije«, ali ona se ipak mora shvatiti kao dio filozofije religije, ne kao samostalna naučna grana pored filozofije religije.

Bergmann ispravno primjećuje, da religija nije kao pravo, običaj ili država rezultat socijalne organizacije, nego da je tvorba duha pojedinaca; ona ne dobiva svoj smisao tek utoliko što bi čovjek bio član bilo kakve zajednice, nego se sastoji već u neposrednom odnosu pojedinca kao takvog prema onoj neodređeno shvaćenoj višoj moći. Međutim, religija ima osim toga i svoju socijalnu stranu: pojedinci stojeći kao članovi u orga-

niziranim zajednicama daju svojoj religiji novo, socijalno obilježje, kako to na pr. potvrđuje i socijalna organizacija crkve. — Religija se također razlikuje od umjetnosti, i to poglavito tim što u umjetnosti uopće ne igra nikakvu ulogu pitanje, da li predmet umjetničkog djela stvarno postoji ili ne, dok religiozan čovjek uvijek vjeruje u stvarnu egzistenciju religioznog predmeta (vječne moći, Boga). — Nešto neodređeno se precizira odnos između religije i filozofije. Religija bi se razlikovala od filozofije, ukoliko se ne bi mogao pojmovno spoznati odnos čovjeka prema vječnoj moći, dok bi u svakoj pravoj filozofskoj istini bila potrebna mogućnost pojmovnog određivanja.

Religiozni doživljaj.

Da bismo odmah od početka bili na čistu s pojmom religioznog doživljavanja, potrebno je uočiti slijedeće momente. Svi ljudi barem načelno razlikuju takozvane religiozne doživljaje od drugih, takozvanih profanih doživljaja. Štoviše, ista vrsta doživljaja može biti čas religioznog čas profanog značaja. Tako na pr. čin ljubavi, poštovanja, odricanja itd. Po svojoj psihičkoj strukturi razlikuje se čin ljubavi kako od čina poštovanja tako i od čina odricanja. No ukoliko se pretpostavlja, da imamo čin religiozne ljubavi, religioznog poštovanja i religioznog odricanja, nameće se pitanje: što je ono, po čemu se oni podudaraju, po čemu ih nazivamo zajedničkim imenom »religioznima«? Kad tako postavljamo pitanje, razumije se, da već pretpostavljamo razliku u pogledu nutarnje sastavljenosti pojedinih čina: znamo naime već, da je ljubav nešto drugo nego poštovanje ili odricanje. Sva je naša pažnja upravljena na takozvani r e l i g i o z n i značaj tih čina. Zbog toga onda kratkoće radi govorimo o religioznom činu kao takvom, o religioznom doživljaju ili o religioznom doživljavanju. Pitanje je uvijek isto: koje duševne komponente uključuje ili obuhvaća obilježje »religiozno«?

Kod ispitivanja nutarnje strukture religioznog doživljavanja Bergmann nadovezuje na »naravni« religiozni čin doživljavanja, što ga po njegovu mišljenju ima ili barem može imati svaki mlad čovjek, na pr. u prirodi, u »germanskom šumskom svetištu«. Tamo čovjek navodno doživljuje blizinu bo-

žanstva te osjeća nešto što je neizrecivo, nešto što se ne može protumačiti — a upravo to je religija. Radi se o vrlo kompliciranom stanju ćudi i svijesti, o stanju, koje na zagonetan način sadržaje različite predodžbe, spoznaje, težnje, čuvstva i sjećanja, i to često protivurječne vrste. U takvom stanju naslućujemo nešto, ali ne znamo pravo što. Religija, naročito »germansko-religiozno« u opreci prema »kršćansko-religioznom«, rađa se tamo, gdje čovjek doživljuje nešto što nije shvatio i što je uopće neshvatljivo: Tko je kao dijete prvi put udisao miris ruže, i tko je pokušao da s udivljenjem shvati ono nježno, ljupko, neshvaćeno i neshvatljivo, što je sadržano u tom mirisu, tako da je u tom doživljaju došao k sebi, taj je uistinu imao svoj prvi religiozni doživljaj (str. 56). To je čin čitavog našeg ja, kojim »nepojmljivom« u prirodi pridajemo značaj života analogno našem vlastitom ja, a to znači da ga shvaćamo kao osobu. Ili drukčije: »religiozno« je kao neshvatljivo mila čežnja, kojoj imamo da zahvalimo postanak jednog novog svijeta u nama, postanak jednog ćudorednog svijeta.

Kad genetički promatramo, kako u nama nastaje religiozan čin, naročito ukoliko se rađa iz stanovite fizičke ili metafizičke, ćudoredne odn. duševne potrebe, onda ga možemo opisati kao naročiti sintetički čin, u kojem ja-funkcija i religiozni predmet (na pr. majka priroda!) dolaze u međusobni dodir, štoviše, u kojem se oni stapaju u jedno jedinstvo. — Čitavo naše ja stupa u akciju, prenosi se u svoju okolinu, oživljuje i produhovljuje sve oko sebe; stvarima okoline podmeću se motivi duševne prirode, a čitava se okolina ispunjava osobnim momentima. To biva dijelom svijesno, dijelom nesvijesno, ali uvijek iz neke slutnje prirodnog čovjeka, koji vidi da u njemu i u svijetu vlada nešto što još nitko nije shvatio i što se uopće ne može shvatiti. U potenciranom obliku imamo taj isti proces i u kultiviranoj svijesti, koja u prirodi, u umjetnosti, u povijesti i uopće u odvijanju kozmičkog zbivanja traži nešto vječno, sveto i božansko, da bi došla do velike životne svrhe. Svoj vrhunac postizava taj proces u ćudorednoj svijesti, koja pod pritiskom životnih neprilika i nesreće ono »nepojmljivo« shvaća kao neku vrstu ili oblik božanske pomoći, koja pruža zaštitu, utjehu i mir. Tako božansko prelazi iz mraka

»nepojmljivog« u svijetlo ćudoredne svijesti, ali dakako kao direktan proizvod samoga čovjeka. Prema tom božanskom religiozno ja stupa u mnogostruk odnos, tako da je naš stav prema njemu vrlo mnogostran i kompliciran; upravo zato se kaže da je aktivno angažirana cijela osoba. Ta je mnogostranost i kompliciranost u tom, što božansko osjećamo kao nešto što je izvan naše svijesti, što nikako ne ovisi o našem jastvu, kao nešto što je veće od čovjeka, i to opet na vrlo različan način: dijelom kao nešto strano i strašno, dijelom kao osobu, koja je puna blagosti, dobrote, milosti i milosrđa — a njenu domovinu tražimo obično u nadosjetilnom ili transcendentnom svijetu. Po svom funkcionalnom značaju religiozni je čin pravi stvaralački čin, i to »tajanstvena smjesa davanja i primanja, receptiviteta i spontaneiteta«, analogno umjetničkom i estetskom stvaranju.

Prije nego što znamo, kako Bergmann raščlanjava ostale momente svoje definicije religioznog čina, moramo spomenuti i naglasiti, da njegova definicija iznenađuje svakog onog, koji poznaje Girgensohnovu i Gruehnovu definiciju o tom predmetu. Gotovo istim riječima prikazuje svoju definiciju, samo s tom razlikom, što ona nije ni izdaleka u onoj mjeri opravdana i dokazana iskustvenim podacima kao u Girgensohnovim i Gruehnovim religijsko-psihološkim pokusima. Čovjek uopće dobije dojam, da je Bergmannova definicija naprosto preuzeta iz moderne psihologije religije, a da sva njegova tumačenja tek nekako ilustriraju pojedine momente sadržane u definiciji.

Pitajmo sad dalje s Bergmannom: U čemu se sastoji k o r i j e n religioznog doživljavanja? U čemu treba tražiti temeljnu i glavnu komponentu religioznog doživljavanja?

Prije svega ne u nekom teoretskom stavu, ne u znanju ili u spoznaji, kako Hegel naučava. Niti u ćudoredno-praktičnom stavu, kako bi odgovaralo Kantovim principima, po kojima bi religija bila samo neki sekundarni dodatak ćudoređu; stvarno se religija i ćudoređe razlikuju, i to logički i psihološki. Niti je korijen religioznog doživljavanja u čuvstvu ili osjećaju, kako je krivo mislio Schleiermacher, jer čuvstva su uvijek samo kao izvanjsko ruho nutarnjeg teženja, nešto što pridolazi drugim činima te ih stoga već pretpostavlja. Slično i stvaralačka fan-

tazija, koja »teomorfizira« i »teizira«, dolazi tek u obzir kao momenat, koji prati jedan drugi, upravo temeljni činilac. Ukratko: psihički korijen religioznog doživljavanja nije naša intelektualna narav (Hegel), niti naša moralna narav (Kant), niti naša emocionalna narav (Schleiermacher), nego naša v o l i t i v n a narav, to jest naša volja, koja u svojoj čežnji i težnji traži, ako ne sjedinjenje s religioznim predmetom, onda barem dodir s njim.

Tko se sjeća svih onih polemika, koje su nastale povodom Girgensohnovog djela »Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens« obzirom na ulogu volje u religioznom doživljavanju, taj će s velikim zanimanjem pitati, kako Bergmann dokazuje svoju tvrdnju. Poznato je naime, da je Girgensohn, a s njim kasnije i njegov učenik Gruehn, zastupao mišljenje, da volja nije sastavni dio ili bitna komponenta religioznog čina, nego tek jedan od njegovih sekundarnih momenata. Mnogi su držali, da je tim ugrožena cijela kršćanska askeza, koja da je po čitavoj svojoj biti stvar volje. Po njihovom je shvaćanju uopće trebalo reći, da je volja nosilac religioznog života te d a o n a u s l i j e d t o g a i k o n s t i t u i r a r e l i g i o z n i č i n. Girgensohn i Gruehn, a s njima i neki uvaženi katolički psiholozi, nisu ni najmanje nijekali veliko značenje što ga volja ima u religioznom životu, ali su svoj odgovor na pitanje o biti religije formulirali strogo po onim podacima, što su ih našli u svom iskustvenom materijalu. A ti su podaci zahtijevali samo i n t e n z i v n u z a i n t e r e s i r a n o s t znanja, kojim se religiozni subjekt i religiozni predmet (u opreci prema čisto teoretskom znanju) stavljaju u takvoj mjeri u međusobni odnos, da se oni u naročitoj sintezi stapaju u jednu cjelinu: to je znanje uzajamnog »davanja i primanja«, a mogli bismo čak reći — znanje u ljubavi. Posljedica takvog znanja, naravski, mora biti intenzivan život volje, koja će nastojati da dođe u potpuni s t v a r n i posjed religioznog predmeta. Zar nije i čin vjere po svojoj biti čin razuma, ali dakako takav čin razuma, da njegova prirodna posljedica mora biti ž i v o t i z v j e r e, i to kao skup voljnog teženja? Svakako će psihologija religije morati još svestranije ispitati ulogu volje u religioznom životu i time precizirati njen odnos prema pitanju o konstitutivnim

elementima čina religioznog doživljavanja. To će u prvom redu biti zadaća psihologije askeze; današnji prvi pokušaji na tom području još nisu dovoljno uočili spomenutu problematiku.

Bergmannovo je dokazivanje u ovoj stvari vrlo jednostavno i površno: čitavo se ljudsko djelovanje osniva na težnjama volje, ono je voluntarističko, a to u prvom redu vrijedi o religioznom djelovanju, koje se osniva na nekoj religioznoj prapojavi, koju bismo mogli karakterizirati kao nagon, čežnju, težnju, volju za sporazumijevanjem, sjedinjenjem, stapanjem s religioznim predmetom. Ili još kraće: ako je ljudsko djelovanje uopće voluntarističko, onda to najviše vrijedi o religioznom djelovanju; dakle je volja korijen i nosilac svega religioznog doživljavanja.

Odgovor na tu argumentaciju može biti kratak. Volja kao korijen religioznog čina izvodi se teoretskim dokazivanjem iz krive pretpostavke, da je empirička psihologija opravdala voluntarističko stanovište i da je današnja psihologija zato voluntaristička. No kao što voluntarizam stvarno nije dokazan, tako isto ne stoji Bergmannova teza o volji kao korijenu religioznog čina. Pitanje o ulozi volje u religioznom doživljavanju može zasad ostati otvoreno. Ističemo samo to, da Bergmannova argumentacija nije ispravna: Bergmann nikako nije dokazao, da je volja uistinu korijen religioznog doživljavanja.

Genetička struktura religije.

Bergmann je uvjeren, da jedino njegova »Natürliche Geistlehre« može ispravno protumačiti bit i tajnu religije: »ni jedan drugi filozof dosad to nije mogao« (str. 139). Genetički treba po njemu razlikovati šest različitih stadija. — 1. Na početku procesa, kojim nastaje religiozni doživljaj, imamo jedno čuvstvo, obično osjećaj u smislu neprijatnog, kao na pr. osjećaj nedostatka, daljine, izgubljenosti i slično. — 2. To čuvstvo rađa čežnju i težnju, koje idu za nekim smirenjem, za spasom i duševnom domovinom. — 3. Tim je već stupio u akciju teoretski čovjek, koji pretvara neodređeni predmet religioznog

teženja u određeni, i to tako da mu stavlja stanovitu svrhu i da mu daje neki smisao. — 4. Fantazija oblikuje predmet religioznog teženja, »personificira« nepoznatu moć i »divinizira« prirodne sile. — 5. Religiozna duša stupa u uzajamni ćudoredni i socijalni odnos prema božanskom, ljubi i poštiva ga, ali ga se također boji; obratno, i sama sebe smatra predmetom ćudorednog djelovanja božanske instancije, i to time što drži da je od nje stvorena, ljubljena i otkupljena. — 6. Na koncu imamo osjećaj mira, sreće i blaženstva.

Na drugi način prikazuje Bergmann genetičku strukturu religioznog doživljavanja u slijedećem trotaktu: osjećaj — volja — spoznaja. Vodstvo pripada volji (teženju). Zašto baš volji? Na to odgovara slijedeći tekst, koji neka bude naveden u originalu:

»Jemandem eine Religion zu geben oder zu nehmen, heisst, ihm den Sinn und das Glück seines Lebens zu geben oder zu nehmen. Daher ist auch die Erziehung in der Religion der Grund und der Kern aller Erziehung. Aber es muss eine reine, edle, wahrhaftige und ausserdem artgemässe Religion sein, in der ein Volk seine Jugend erzieht. Sonst verwandelt sich der seelische Segen der Religion in einen Fluch. Wir aber wollen, dass von der Religion eine Kraft ausgeht, die unser Volk zu den höchsten geistigen, sittlichen und nationalen Leistungen befähigt. Deshalb definierten wir sie als Wille.« (Die Geburt des Gottes Mensch, str. 143.)

Prema ovom obrazlaganju Bergmann otvoreno priznaje, da je primat pripisao volji iz razloga, za koje se ne može reći da su naprosto diktirani samim stanjem stvari, nego zato što je religiju shvatio kao podesno sredstvo za postizavanje najviših duhovnih, ćudorednih i nacionalnih djela. Daleko od toga da obescjenim vrijednost i ulogu religije u službi duhovnih, ćudorednih i nacionalnih ideala, ipak sam mšljenja, da ovi motivi ne mogu biti mjerodavni pri naučno-psihološkom ispitivanju odn. fiksiranju bitnih komponenata religije. Ne smiju biti mjerodavne njena upotrebivost i korisnost, već nepristrano raščlanjavanje njene sadržajne i funkcionalne strane. Inače stojimo na relativističkom tlu, neodređeni i nesigurni, uvijek spremni da se priklonimo novim idealima.

»Religija volje« i njena uloga u životu.

Sam Bergmann karakterizira svoj antropoteizam kao »religiju v o l j e« u opreci prema današnjim religijama, koje naziva religijama čuvstva, uživanja, milosti i otkupljenja. Pita se, koju ulogu igra religija u životu čovjeka? U čemu se sastoji smisao i svrha religije? Što sačinjava etičku teleologiju religije? Jedni drže, da nam religija ima osigurati nutarnji mir i nutarnju sreću u životu. Drugi misle, da nas ona ima tješiti za vrijeme nevolje. Treći kažu, da tek religija može dati neki smisao našoj zagonetnoj ljudskoj egzistenciji.

Religija stvarno ima svoje psihičko podrijetlo u tragičnom naslućivanju čovjeka, da se problematika njegove egzistencije ne može riješiti — tako nastavlja Bergmann. Nekad je odgovor na tu problematiku imao oblik mita, a u novije vrijeme dobio je oblik filozofske teorije. Pravi odgovor međutim daje religija, i to po svojoj trostrukoj zadaći: 1. proširuje i obogaćuje čovječju svijest, 2. pomaže i usrećuje našu ćud, 3. daje snage našoj volji. Svaka ozbiljna filozofija kao sistem naziranja na svijet obuhvaća također ova tri elementa; stoga i ona može biti religija. To isto vrijedi i o umjetnosti. U filozofiji prevladava volja sjedinjenja. Filozofija prvenstveno služi čistoj misli, umjetnost ljepoti i nestvarnim, prividnim predmetima, dok religija znači najsavršeniji i najsvestraniji način djelovanja čovjeka. Čovjek nije potpuno čovjek tamo, gdje filozofira, to jest gdje udovoljava nagonu apstraktnog mišljenja. Niti je potpuno čovjek tamo, gdje se prikazuje u psihičkom jedinstvu, gdje sve njegove psihičke funkcije sačinjavaju jednu cjelinu i gdje se njegova osoba stavlja u odnos prema svetom, vječnom i božanskom — u religiji. Religiozan čovjek kao takav je t o t a l a n čovjek. On kao da ima dvostruku domovinu: jednu zemaljsku domovinu, to jest ovaj pravi i istinski svijet, a to je njegova prava domovina; i jednu domovinu vrednota, to jest jedan ljepši, čišći, preobražen, iako nerealan svijet, koji je nastao kao projekcija njegovog mišljenja, i koji je prema tome također njegova »prava domovina«. U tom se i sastoji svojstvenost religioznog čovjeka, da u isto vrijeme živi u oba svijeta, jer mu je i jedan i drugi svijet prava domovina. Ako mu je u ovom svijetu pretijesno, prelazi u svijet vrednota. Ako mu je u onoj nadsvjetskoj domovini preširoko, vraća se u ovaj

svijet. Važno je samo, da se religiozni čovjek neprestano nalazi na putu, da je građanin i jednog i drugog svijeta. U neprestanom preseljavanju iz jednog svijeta u drugi, iz ove zemaljske domovine u domovinu vrednota i, obratno, iz domovine vrednota u zemaljsku domovinu, proširuje se čovjekovo znanje, smiruje se njegova ćud i jača njegova volja.

Da se ispravno shvati spomenuta domovina vrednota, valja istaknuti da Bergmann zastupa strogo psihologistički pojam vrednota. Po tom shvaćanju je vrednota ili vrijednost samo sintetička tvorba ljudskog duha, koja nastaje na sasvim prirodan način. Vrednote imaju doduše stanovitu stalnost i nepromjenljivost, ali to je ipak samo neka prirodna idealnost, koju ne smijemo zamijeniti s apsolutnom ili čak nadnaravnom stvarnošću. Opće važenje vrednota osniva se na dvostrukom činiocu. Prije svega na subjektivnom činu duha, koji je u svim subjektima isti. Zatim također na »objektivnoj stalnosti oblika kozmičkog« (str. 302), to jest onih oblika, što ih duh gleda i u kojima se nalaze praslike onih oblika spoznavanja i mišljenja, po kojima se ravna biološki shvaćeni duh pri stvaranju svojih vlastitih oblika, a u kojima se također nalaze »povodi i nasilja« za vrijednosne sudove stvorene po duhu. — Svakako se ovdje radi o teško shvatljivoj »objektivnoj« stalnosti i o zagonetnom »objektivnom« važenju. Stoga nije nimalo čudno, kad i sam Bergmann označuje svoje stanovište u tom pitanju kao psihologističko. Kakvu god tezu zastupali u pitanju vrednota, ovdje moramo ustanoviti, da se radi o običnom religioznom f i k c i o n i z m u: svijet vrednota je samo izmišljen svijet, djelo naših želja i našeg mišljenja, a u sebi nije nikako realan.

Sve to konačno ne iznenađuje, kad se zna, da je Bergmann pristaša individualne psihologije. To možda najviše dolazi do izražaja u njegovom djelu »Die Entsinkung ins Weiselose, Seelengeschichte eines modernen Mystikers« (Breslau 1932; poredi str. 5, 17), gdje opisuje nutarnji život mislioca, koji u svom »misticizmu« zabacuje osobnoga Boga. Taj moderni mistik jedino vjeruje u prirodu (Naturmystiker, str. 30), a govori među ostalim na ovaj način:

»Ich verstand es nicht, warum Gott ein Geist sein sollte und nicht eine Mutter. Ich verstand nicht, warum er in den Schulbüchern als Mann und Vater abgebildet war. Denn vor dem düsteren und strengen

Auge meines Vaters hatte ich nur Furcht und Zittern, seine ernste stets fordernde oder anklagende Stimme versetzte mich in Schrecken. Alles an ihm war Geist und Wahrheit, Unerbittlichkeit und Kraft. In der Natur aber floss alles so weich und glänzend dahin, ihre Stimme war so heimlich und froh, ihr Auge so warm und gut, ihre Hand so treu und hilfreich, wenn sie dem eben ausgeschlüpften Argusfalter, der an einem Grashalm heraufkroch, die Flügel glättete und trocknete, bis sie glänzend waren von Himmelsblau und Seligkeit und Gottmutters jüngstes Kind davonflatterte über die blumige Wiese« (str. 39).

Kod tumačenja mističkog doživljavanja u »modernom psihološkom smislu« (str. 116) ide Bergmann tako daleko, da odnos između Boga i duše uspoređuje s muškim i ženskim duševnim kakvoćama u seksualnom značenju riječi. Muškim misticima pripisuje ginekomorfan pojam o Bogu, dok bi ženske imale andromorfnu ideju Boga. U odsjeku pod značajnim naslovom »Sexuologie der Seele - Gott - Paarung« izričito tvrdi i ovo: »Sve je mističko doživljavanje sublimacija seksualnih pra-iskustava u religiozno« (str. 125).

Duša i duh.

Kad je već govor o psihološkim pitanjima, ne će biti na odmet da upoznamo još i Bergmannovo stanovište prema duši i duhu.

Bergmann pripisuje životinji stanovito htijenje, ne samo nagonsko djelovanje. Životinja ima volju, jer njen nagon nije uvijek samo slijep i alogičan, već je dosta često »svijestan svrhe«, kao na pr. kad ptica gradi gnijezdo. Gdje god imamo težnju svijesnu svrhe, tamo počinje volja. Zato u životinje nalazimo već neki početak »slobodnog, to jest psihološki determiniranog« voljnog djelovanja. Razlika između čovjeka i životinje nije toliko u sposobnosti htijenja, koliko u »postignutoj visini i zrelosti duha, koji stoji iza htijenja i koji određuje (determinira) htijenje« (Die Geburt des Gottes Mensch, str. 342). Oni se razlikuju samo stupnjem razvitka njihovih duševno - duhovnih moći. Dosadašnje su religije neopravdano priznale besmrtnost ljudske duše. Ako ima razloga, da ljudskoj duši pripišemo besmrtnost, onda to isto svojstvo moramo pripisati i duši plemenite životinje, na pr. duši konja ili psa.

Takve i slične misli iznenađuju kod mislioca, koji još hoće na svoj način »opravdati« religiju, koja bi imala primat nad

filozofskim mišljenjem i umjetničkim stvaranjem. One su ipak u potpunom skladu s njegovim evolucionističkim stanovištem.

S evolucionizmom stoji i pada Bergmannova psihologija. Velika je nedosljednost ipak još i u tom, što se unutar djelovanja one duše, kojoj se poriče besmrtnost, govori o slobodi. Samo je duhovna duša slobodna, ali duhovnošću zajamčena je i besmrtnost. Bergmann se doduše poziva na duhovnost duše kao razlog i mogućnost slobode, ali krivo poriče besmrtnost ili neumrlost. On se bori za »religiozne ideale«, ali njegova je nauka u stvari pravi religiozni nihilizam: »Ist es da nicht besser und seliger, sich vorzustellen, wir kehren, wenn wir sterben, in den Schoss des Ewig-Mütterlichen der Natur zurück, das uns gebar, und schlafen an diesem geliebten Herzen einen tiefen und traumlosen Schlaf wie ein Kind, das müde ist vom Glanz eines langen Lebenstages?« (str. 367)

Prema principima djela »Die Natürliche Geistlehre« duh nije ništa drugo do proizvod organskog razvitka: »eine späte Blüte der organischen Entwicklung« (str. 134). Duh kao supstancija uopće ne postoji. Stvarno postoji samo svijet, a u njegovom krilu nastalo je na sasvim prirodan način ono što zovemo »duh« (str. 149): »Geist ist ein Naturgewachsenes der Wirklichkeitswelt« (str. 161). Ili malo kasnije: »Geist ist eine Erscheinung am organischen Wesen der Wirklichkeitswelt. Er entsteht mit ihr, ist von ihr getragen und vergeht auch wieder mit ihr« (str. 167). Treba li jasnijeg priznanja?

Samo pitamo:

Zašto se još govori o duši i duhu, o Bogu i religiji, naročito zašto se uopće još »opravdavaju« Bog i religija, kad i tako nisu ništa realno, već samo subjektivne tvorbe i prazne želje?

Zadnjih godina nastao je naročiti tip filozofsko-religiozne literature, u kojoj se mnogi poznati filozofski i teološki pojmovi upotrebljavaju u sasvim neobičnom značenju. Kod prosuđivanja novijih nazora najveća je poteškoća u tom, da pronađemo ono značenje tradicionalnih riječi, u kojem ih upotrebljavaju pojedini pisci. Tako je na pr. češće govor o »Bogu«, dok se misli na slijepu sudbinu, a spominje se »Providnost«, kad se misli na neku tajanstvenu neosobnu silu. Slično se »religijom« nazivaju pojave i odnosi, koji se prema tradicionalnoj termino-

logiji nikako ne bi smjeli dovesti u vezu s religijom. Tako i Bergmannovo »opravdanje Boga i religije« stvarno niti radi o Bogu i religiji, niti ih opravdava.

Još nekoliko primjedaba.

Da naša slika o Bergmannovom shvaćanju religije bude potpuna, valja upozoriti još na neke njegove primjedbe. Poslije onog što smo dosad iznijeli, nećemo biti naročito iznenađeni, kad se crkva i kršćanstvo izvrgavaju ruglu, ali je svakako i taj njegov način pisanja poučan.

Kršćanska vjera u dogme po Bergmannu rijetko stvara i oblikuje ćudoredno čist tip, ali naprotiv često pokazuje mnogobrojne nastranosti (Die Geburt des Gottes Mensch, str. 151). — Religiozna duša u smislu kršćanske nauke o grijehu i milosti je bolesna religiozna duša. Treba biti na čistu s tim, da kršćanska svećenička crkva uopće neće normalne i zdrave religiozne duše, jer inače bi već odavno izgubila svoju vlast (str. 152). — Kršćanska teologija je »najneznanstvenija znanost« (str. 172). — Njoj treba predbaciti »duhovno nepoštenje« (str. 176), jer zavarava ljude vješto izmišljenim pojmovima: zato danas čovjek »mora napustiti staru teološku vjeru u Boga, da ne bi sasvim izgubio vjeru u Boga« (str. 176). — Kršćanski »drugi svijet« je samo slobodna tvorba ljudskog duha odnosno religiozne fantazije (str. 299, vidi također str. 207). — Kršćanstvo shvaća odnos grešnika prema Bogu kao odnos suca prema zločincu, a to je »upravo boljševička nauka židovskog kršćanstva« (str. 333). — Kršćanski grešnik je »svojevoljna religiozna konstrukcija«, isto tako kršćanski pojam spasenja (str. 377). — »Duhovna bića, koja bi bila viša od čovjeka, postoje samo u fantaziji teologa« (str. 344). — Jezuitizam i kršćanstvo uopće kao religija grijeha i pokore bude i razvijaju u čovjeku »perverzan nagon«, da bi potpuno otkrio vlastito nepoštenje pred stranim božanskim okom (str. 153). — Svećeničko kršćanstvo skrivilo je mnogobrojne nećudoredne oblike religioznosti, a takvi oblici (kao na pr. vjera u oprost, u oproštenje grijeha, u Lourdes, u nebo i pakao itd.) održavaju se i danas pomoću crkvene sankcije (str. 151). — Tko vjeruje u čudo, mora imati praznovjeran pojam Boga (str. 150).

Usput napominjem, da Bergmann krivo piše »Walter Grüehn« (str. 148). Ispravno je: Werner Gruehn.

Nedavno je izašao spis E. Bergmanna pod naslovom »Über die Gründung deutschreligiöser Fakultäten« Leipzig 1940). Nažalost ga još nisam mogao dobiti.

O PODRIJETLU I SMISLU RELIGIJE.

SUMMARIUM.

Die Frage nach dem Ursprung und Sinn der Religion wird in G. Wynekens Werk »Weltanschauung« dahin beantwortet, dass die Religion zurückzuführen sei auf primitive Spekulation über den Tod in Verbindung mit Spuk- und Traumerlebnissen, dass die Religion ihrem innersten Wesen nach hervorgehe aus dem Spieltrieb des Menschen und zutiefst Erzeugnis menschlichen Wünschens und Erdichtens sei, dass der Mythos ihren höchsten Gipfel bzw. ihren kostbarsten Gehalt bedeute. So sei die Religion letztlich das grosse System von Fiktionen und Symbolen. Gott sei »keine Realität«, sondern ebenfalls nur ein Erzeugnis menschlichen Wunsches und Bedürfnisses, menschlicher Bequemlichkeit oder Ermattung, eine ganz apriorische und ganz abstrakte Grösse der Welt, ohne Verbindung mit ihr. Es gehöre sogar zum Wesen der Religion, dass ihre Gottheiten nicht Realitäten seien. Gott »hat Sinn nur im Zusammenhang eines Mythos«. — Es wird dargetan, dass Wynekens Flucht ins mythische Denken die Flucht vor dem konsequenten Zu-Ende-denken der philosophischen Grundfragen von Leben und Geist bedeutet. Ausgehend von einem reinen Subjektivismus verrennt sich W. in eine überspitzte Unterscheidung von »differenzierendem« (wissenschaftlichem) und »integrierendem« (weltanschaulichem) Denken, um sich schliesslich zu der Behauptung zu versteigen, die Wahrheit sei kein Was, sondern ein Wie. Auch beruft sich W. stetsfort auf die falsche Voraussetzung, die Welt als Ganzes sei etwas Geschlossenes, das in sich ruhe und einer weiteren Erklärung nicht bedürfe. Seine einseitigen Begriffe von Schicksal und Charakter, Kausalität und Freiheit, reden bekannten, oft widerlegten Irrtümern das Wort.

Kad govorimo o podrijetlu i smislu religije, možemo uglavnom razlikovati dva osnovna značenja tog pitanja. Prvo je značenje historijsko, a drugo psihološko-filozofsko. U povijesti se prije svega pita, koji su prvi tragovi religije u životu čovječanstva, kako je ona nastala u čovječanstvu, u čemu se sastoji njen sadržaj bilo u pogledu naučavanja bilo u pogledu bogoštovlja, te koji su različni oblici njenog razvitka. Psiholog promatra religiozni život kao naročito duševno zbivanje s namjerom da ustanovi, koje su duševne funkcije

angažirane u pravom religioznom doživljavanju; filozof zatim ispituje, da li je to duševno zbivanje u samoj ljudskoj naravi stvarno ili objektivno fundirano, to jest ispituje vrijednost psihološki utvrđenog duševnog stanja stvari.

Uočimo li načelo, po kojem razlikujemo historijsko i psihološko-filozofsko značenje pitanja o podrijetlu i smislu religije, onda je samo po sebi jasno, da se ta dva značenja međusobno upotpunjuju i da tek u njihovoj sintezi nalazimo sasvim zaokruženo rješenje problema religije. I valja napomenuti, da nas povijest među ostalim vodi i do objave (do bogoslovlja) te da psihologija i filozofija jednako i sa svog stanovišta prosuđuju i opravdavaju objavu. Na taj je način i sa čisto naravnog gledišta određeno mjesto, gdje u spoznajnom pogledu srećemo nadnaravnu religiju.

Ipak treba naglasiti — iako danas o tom nema naročitog naučnog razilaženja — da je teoretski moguće posebno promatrati historijski aspekt, a posebno psihološko-filozofski aspekt pitanja o podrijetlu i smislu religije. Mi ćemo u slijedećem pustiti iz vida historijsko pitanje, a u pogledu psihološko-filozofskog pitanja bavit ćemo se njim zapravo samo utoliko, ukoliko želimo kritički prikazati i pobiti misli, što ih je nedavno iznio Gustav Wynekenu djelu »Weltanschauung« (München 1940). Sustavnije je to isto pitanje obrađeno u mom djelu »Die Problematik der Religionen« (Paderborn 1936).

Pedagoška i filozofska orijentacija G. Wynekena.

U Engleskoj je koncem prošlog stoljeća nastao pokret, koji je išao za različitim metodičkim i liberalnim reformama školstva. Traže se odgojne škole sa zavodima novog tipa, i to načelno izvan gradova, u malim mjestima ili čak u potpunoj samoći. Mnogo se važnosti polaže na jednostavan, prirodan život kao i na što intenzivnije oblikovanje života u zajednici. Mnogo toga, što je taj pokret tražio u pogledu zorne obuke i higijene, danas je već općenito prihvaćeno i provedeno. Značajno je, da je taj pokret također programatski tražio liberalnije shvaćanje religioznih i crkvenih pitanja. U Engleskoj je međutim cijeli pokret ostao bez velikog značenja, jer je protiv sebe imao javno mišljenje.

U Njemačkoj je H. Lietz od 1898. dalje osnovao nekoliko odgojnih zavoda, u kojima je nastava načelno bila podređena

odgoju. Odgoj je težio za razvijanjem čvrstog osjećaja socijalne odgovornosti i odlučnog htijenja, a nastavni je plan imao realističko obilježje (praktični smisao za život zajednice i praktično upućivanje u poljoprivredu, zanat itd.). G. Wyneken — rodio se 19. ožujka 1875. u mjestu Stade kod Hamburga — osnovao je 1906. zajedno s P. Geheebom poslije šestgodišnje suradnje s Lietzem uslijed ličnih i stvarnih nesuglasica takozvanu slobodnu školsku zajednicu u Wickersdorfu kod Saalfelda (»Freie Schulgemeinde Wickersdorf«). Po svojoj pedagoško-ideološkoj strukturi je ova škola ipak sasvim Wynekenovo djelo. Zasnovana je na uvjerenju, da su najveće vrednote čovječanstva u svojoj čistoći sačuvane samo u omladinskoj dobi. Zato se škola nikako ne smije ograničiti na to, da mladeži naprosto predaje gotove kulturne tekovine, nego prvenstveno mora ići za stvaranjem prave omladinske kulture, za razvijanjem i ostvarivanjem omladinskih ideala. Na taj se način unapređuju najviši ideali čovječanstva. Ovom uzvišenom svrhom uvjetovane su onda sve praktične mjere i metode odgoja i nastave. Mladež se izolira od obitelji i od društva odraslih, da bi ostala netaknuta i pošteđena od njihovog štetnog utjecaja. U zavodu mora nastati prava drugarska zajednica: omladina koliko je samo moguće sama pronalazi i oblikuje tip svog zajedničkog života, dakako pod vodstvom takvih nastavnika, koji uistinu imaju smisla i razumijevanja za omladinu. U stanovitoj mjeri pitomci odgovorno sudjeluju i kod uprave, a školska se zajednica dijeli na više drugarstava, u kojima se pitomci po slobodnom izboru grupiraju oko različitih odgojitelja-nastavnika. Pobliže govori Wyneken o tom u spisu »Der Gedankenkreis der Freien Schulgemeinde« (Jena 1919, naročito str. 13—17).

Inače se Wynekenovo pedagoško i filozofsko naziranje osniva na idejama klasičnog njemačkog idealizma, samo što u nekim pitanjima, na pr. u jednostranom prosuđivanju mladenačke dobi i njenih vrednota, nadovezuje na Nietzscheove misli. Nema sumnje, da je odgoj mladeži u nacionalnom duhu po načelu vlastite svijesti odgovornosti i iskrenosti ispravan zahtjev. No Wyneken je jednostran, precjenjuje značenje mladeži za razvitak kulture, obescjenjuje kulturno stvaranje odraslih i krivo shvaća odgojno značenje obitelji.

Na čelu svoje slobodne školske zajednice u Wickersdorfu ostao je Wyneken samo nekoliko godina. Već 1910. morao se

na zahtjev vlade odreći uprave. Ma da se 1919. godine opet vratio, ipak je poslije godine i pol dana opet morao napustiti Wickersdorf, jer je od suda bio osuđen. No njegov utjecaj na školsku zajednicu u Wickersdorfu tim nije bio uništen, niti je prestao.

U svom polemičkom spisu »Die neue Jugend, Ihr Kampf um Freiheit und Wahrheit in Schule und Elternhaus, in Religion und Erotik« (München 1914) Wyneken traži rastavu crkve i škole. Iako tu još ne navaljuje toliko na crkvu kao u drugim spisima, ipak tvrdi, da crkva kao tobože »potpuno heterogeni princip« ne spada u školu (str. 51). Vjersku bi obuku trebalo potpuno isključiti iz škole. U pedagoškom sistemu Wynekena uopće nema mjesta za pravu religioznost. U zbirci članaka »Der Europäische Geist, Gesammelte Aufsätze über Religion und Kunt« (Lauenburg 1922) čujemo mnogo oštriji glas. Tu je Wyneken u svojim optužbama tako agresivan, a u svom sudu o religiji i crkvi tako površan i nepravedan, da su ga neki s pravom nazvali »strasnim neprijateljem crkve«. Svećenstvo je po Wynekenu općenito jedan »od najstrašnijih procesa samootrovanja, kojima je čovječanstvo ... bilo izloženo« (str. 5). »Svećenstvo na umjetan način drži čovječanstvo u infantilnom stadiju ili iznova izaziva infantilna stanja. Njegovo je glavno oružje zla savjest ili osjećaj krivnje« (str. 5). »Najreligiozniji što moderni čovjek može činiti možda je to, da se svijesno i muževno odrekne religije« (str. 61). To ipak ne bi imalo da znači potpunu nereligioznost u ateističkom smislu, nego tek bi trebala nastati nova tvorba religije, u kojoj bi se moderna životna bijeda ujedinila s novim mitom (str. 60).

Naziranje na svijet: svijet kao pojava i doživljaj.

Prošlo je oko dvadesetak godina, a da od Wynekena nije izašlo ni jedno veće djelo naučnog značaja. No njegova naprijed navedena knjiga »Weltanschauung«, koja je nedavno izašla, nije samo zato važna, jer je glas pedagoga-filozofa poslije duge šutnje, nego i zato, što se u njoj izlaže mit o čovjeku i odnos religije prema tom mitu — pitanje, koje je, kako smo malo prije vidjeli, u svojoj osnovnoj strukturi bilo već odavno najavljeno od Wynekena, barem u smislu neodređenog zahtjeva.

Naziranje na svijet znači ovdje neku sredinu između »religije i znanstvene filozofije«. Ono nije kao gotov i zatvoren

ili zaokružen sistem mišljenja, nego ima smisao »otvorene« duhovne aktivnosti, koja treba da služi »mitskom mišljenju«. Jer onaj, koji teži za pravim naziranjem na svijet, zapravo ne traži toliko duhovnu panoramu s ukočenim pogledom na svijet, koliko želi upoznati onaj određeni način, na koji čovjek može zauzeti stav prema svijetu i prema egzistenciji.

Prvo je naziranje na svijet bila obična želja, kojom je čovjek presvodio i jednostavno upotpunio ono, što je u svijetu njegovog iskustva bilo nepotpuno i što ga nije moglo zadovoljiti. Posljedica toga bilo je često zamjenjivanje pravih objektivnih stvari sa čisto pomišljenim ili čak izmišljenim predmetima, a osim toga i veliko povjerenje u magičnu silu ljudskog htijenja i željenja (»vjera«). Najviše su iskoristile ovu nekritičnost različne religije. Ona se ne sastoji samo u tom, što bi čovjek bio još vrlo primitivan u svom sudu, nego također u tom, što on ne želi da ga se smeta u njegovoj nadi, da će se njegove naprijed spomenute želje ispunjavati. To ipak ne znači, da izmišljene želje sačinjavaju jedini i isključivi sadržaj religija. Ali zato je ipak sigurno, da je privlačivost religija u tom, što one na naročit način vode računa o čovječjem »zahtjevu nadsvijeta«.

To nije ispravno gledanje na svijet, nije gledanje onog što svijet stvarno jest. Objektivni je svijet u navedenom slučaju zapravo ugrađen u sistem želja. Takva je tvorba možda od stanovite koristi za praktični život. Međutim, ona se ne temelji na istini te stoga sa stanovišta istine nema nikakve vrijednosti.

Pravo se naziranje na svijet mora ravnati po »kategoričkom, bezuvjetnom imperativu istine«. Zato njegova zadnja svrha nije praktične, nego teoretske naravi: radi se samo o spoznaji, dakako o spoznaji, koja eventualno ima za posljedicu i to, da ćemo promijeniti svoje držanje u svijetu i svoj odnos prema svijetu. No i takvo čisto mišljenje, koje služi samo spoznaji i istini, ima dvostruku osnovnu funkciju, od kojih samo jedna ide za onim što nazivamo naziranjem na svijet. Prva je funkcija naime u ovom: čovjek analitičkim putem spoznaje svoju okolinu, pojedine njene dijelove, međusobne odnose tih dijelova itd. — i na taj način nastaje takozvana naučna slika o svijetu. Druga funkcija baš protivno poima svijet kao cjelinu, ma da nam ta cjelina nikad nije dana u samom iskustvu. Zakoni mišljenja primoraju čovjeka, da misli tu

cjelinu, koja nije samo obična sinteza ili zbroj pojedinačnih pojava, nego je nešto što se kao »integracija« suvereno nalazi p o r e d analitičkog shvaćanja i promatranja svijeta, kao nešto što nikako ne ovisi o rezultatima, do kojih dolazi analitičko ili naučno promatranje svijeta. Između jednog i drugog načina promatranja svijeta nema nikakve veze (str. 19, poredi str. 309).

Osnovna je i česta pogreška, što o svijetu kao cjelini mislimo kao da se radi o pojedinačnoj stvari. To je slučaj onda, kad na pr. tražimo uzrok ili svrhu svijeta kao cjeline. Takav je način mišljenja od početka promašen, jer svijet kao cjelina je nešto zadnje i cijelo.

Čovjek još nije zadovoljan tim, što konstatira, da je svijet neka zadnja cjelina. On čezne za tim da pobliže upozna tu cjelinu. Iako ne može iz nje izaći i s »vanjskog« stanovišta upraviti svoj pogled prema njoj, ipak mu je stalo do toga, da zauzme takav stav, po kojem se i sam svijet više pokazuje kao cjelina, barem u nekim crtama ili u profilu. Na taj način svijet prelazi iz polusvijesti u svijest, ali nažalost tako, da primitivno doživljavanje svijeta gubi svoj prvotni čar. Rezultat tog prijelaza iz polusvijesti u svijest označujemo kao »smisao«, »bit« ili »vrijednost« svijeta. Takvim se promatranjem i ispitivanjem svijeta bavi filozof. Njegov je način gledanja na svijet u m j e t a n, u opreci prema prirodnom ili priprostom gledanju na stvari.

Prema spomenutoj drugoj funkciji mišljenja Wyneken uočuje svijet kao pračinjenicu. Tu je dakle isključen svaki pokušaj analitičkog shvaćanja i uzročnog povezivanja činjenica; svijet se nekim prvim činom shvaća kao zaokružena cjelina. Kad Wyneken nadalje opisuje svijet kao predmet ili sadržaj opažanja, izričito dodaje — po osnovnom stavu klasičnog idealizma — da bi točnije trebalo reći, da nam se svijet zapravo pojavljuje, da je svijet pojava. Ili još bolje: svijet je proces opažanja, »duševno« zbivanje, dakle doživljaj — i sve što se vidi je s a m o doživljaj (str. 27).

Previše bismo se udaljili od naše teme, kad bismo ovdje htjeli prikazati pojedine Wynekenove idealističke teze čisto spoznajnoteoretskog značaja. Dosta je da ih ukratko spomenemo. A moramo ih spomenuti, jer bi inače bio nerazumljiv stav, što ga Wyneken zauzima prema problemu religije. — Nema objektivne supstancije. Samo nas mišljenje sili, da po-

moću pojma »stvari« kao nosioca različitih svojstava ili osebina unesemo neko jedinstvo u ono što stvarno opažamo. Slično su i gibanje, promjena, uzročnost samo različna pomagala i proizvodi mišljenja. Stoga je bilo koja slika o svijetu u velikoj mjeri naše vlastito djelo, »djelo našeg vlastitog mehanizma svijesti«: »Naša slika o svijetu jest i ostaje subjektivan doživljaj, pa je dakle nikad ne možemo niti usporediti s nečim objektivnim; subjektivan doživljaj i objektivan predmet potpuno su vrsno-različni (heterogeni) i neusporedivi« (str. 32). — Svijet, koji je nama poznat, nije ništa drugo do »pojava« ili »san« naše svijesti. A zakoni njegovog »pojavljivanja« (prostor, vrijeme, uzročnost, stvar, svojstvo, odnos) nisu drugo do zakoni, po kojima možemo nešto doživljavati u našoj svijesti. Svijet je konstrukcija mehanizma naše svijesti (str. 53): »Immer wieder also bestätigt sich uns der Satz... dass die Welt, die wir kennen — und eine andere gibt es für uns nicht — ein Erzeugnis unseres Bewusstseins, ein aus uns heraus verlegter Bewusstseinszustand ist« (str 62—63). — »Immer wieder sehen wir uns zurückgeworfen auf jene Ur-Einsicht, dass die Welt Erlebnis ist. Über den Bannkreis des Erlebens, d. h. der Subjektivität, vermögen wir nie vorzudringen; und stiessen wir selbst irgendwo auf oder an ein Objektives: es würde sich uns sofort in ein Subjektives, eben in Erlebnis verwandeln« (str. 100).

Ma da se Wyneken izričito poziva na istinu i ma da nas uvjerava, da jedino želi služiti mišljenju i istini, ipak valja istaknuti, da je njegovo shvaćanje o dvostrukoj funkciji mišljenja uvjetovano idealističko-panteističkom idejom o apsolutnom duhu. Vrlo dobro znamo za analitički i sintetički smjer mišljenja. Sinteza ili integracija, po kojoj shvaćamo svijet kao cjelinu, sigurno je uvjetovana i dispozicijom našeg duha. To će reći, da je naš duh po svojoj prirodi sposoban i — ako hoćemo — određen, da shvati svijet kao cjelinu. Može se naime punim pravom kazati, da naš razum po svojoj prirodi i po svojim vlastitim zakonima ide za jedinstvenim shvaćanjem svijeta i čitave zbiljnosti. No njegova je »sintetička« ili »integraciona« funkcija time ipak samo djelomično i nepotpuno karakterizirana. I sam svijet nas poziva, da ga ne smatramo nesređenom masom, neodređenim zbrojem ili slučajnim konglomeratom mnogih pojedinačnih stvari, nego da u njemu vidimo jedinstvenu zako-

nitost, koja nam očituje svijet kao cjelinu. U tom zajedničkom djelovanju subjektivnih i objektivnih činilaca nalazi se još jedan dublji smisao: njime je određen i put, kojim treba prodrijeti u »nutarnjost« svijeta, otkriti njegov smisao, njegovu bit ili njegovu vrijednost. Ne može se naime raditi samo o tom, da naprosto po zakonima mišljenja projiciramo neko jedinstvo ili neki sistem u svijet. Naprotiv, naša zadaća mora biti u tom, da na osnovu analitički ili naučno stečenih rezultata po zakonima mišljenja (ali ne »čistog«, nego ontološki fundiranog mišljenja!) otkrijemo onaj plan, po kojem je svijet nastao i po kojem svijet postoji. Takva »integracija«, osnovana na pravim naučnim rezultatima, nije samo fikcija ili proizvod čisto subjektivnog mišljenja, nego je izraz i rezultat takvog mišljenja, koje je u subjektu koncipirano i određeno od objekta. Po takvom shvaćanju naziranje na svijet nije i ne može biti samo dinamičke naravi, kako to zastupa Wyneken, kad tvrdi, da ne traži duhovnu panoramu s ukočenim pogledom na svijet, nego da mu je stalo samo do onog određenog načina, na koji čovjek može zauzeti stav prema svijetu. Ni najmanje ne poričemo dinamički značaj bilo kojeg naziranja na svijet, ukoliko čovjek kroz cijeli svoj život mora neprestano tražiti istinu, jer je nikad ne posjeduje na potpuno savršen način. To vrijedi i za najuvjerenijeg vjernika, koliko god on sam mislio da je njegova vjera čvrsta i sigurna. Međutim. obzirom na Wynekenovo stanovište pitamo: Što vrijedi i kakav smisao ima vječno »traženje«, kad se nikad ništa ne nalazi ili kad je barem sporedno ono što se nalazi? U svakom pravom i ozbiljnom naziranju na svijet prvenstvo pripada sadržaju, dok je način njegovog promatranja samo podređena ili sekundarna, iako ne sporedna stvar, uvjetovana našom spoznajnom konstitucijom i zakonima našeg mišljenja.

Wyneken neopravdano prigovara, da mnogi krivo zahtijevaju uzrok i svrhu ne samo za pojedine stvari u svijetu, nego i za svijet kao cjelinu. Kod tog prigovora naime polazi od pretpostavke, da je svijet kao cjelina zapravo neko zadnje cijelo, prema tome nešto što je sasvim zaokruženo i zatvoreno — potpuno. No upravo to je u pitanju!

Poznat je logički ili teoretski stav onih, koji u principu doduše priznaju da mora postojati neko nužno biće, ali koji krivo misle da to nije nadsvjetsko ili vansvjetsko biće, nego

baš svemir kao cjelina. Po tom je shvaćanju svijet kontingentan u pojedinim svojim dijelovima, ali je kao cjelina nužne naravi. U takvom bi sistemu još bilo mjesta za naturalistički panteizam s vjerom u takozvanu vječnu materiju. — Da se ograničimo na onaj »minimum«, koji je potreban da oborimo taj nazor, spominjemo samo slijedeće:

U pretpostavci, da je svijet kontigentan ili nenuždan u pojedinim svojim dijelovima, a nuždan kao cjelina, treba priznati, da bi u toj cjelini ili unutar te cjeline bilo ili barem moglo biti takozvanih akcidentalnih promjena. No već to je dovoljan znak neke nedostatnosti i prolaznosti, a utoliko neke nenužnosti. Ali biće, koje je po svojoj naravi nužno, naprosto jest što jest, isključuje svaku, pa i najmanju promjenu, zapravo svaku promjenljivost. Ako je opravdano tvrditi o svijetu, da se on i kao cjelina barem akcidentalno mijenja, onda je tim ujedno posvjedočena neka njegova nedostatnost i nenužnost. A to nam onda ne samo daje pravo, nego nam čak nalaže da i obzirom na svijet kao cjelinu pitamo za njegov uzrok i za njegovu svrhu.

Mit i znanost.

Budući da Wyneken svojim novim djelom želi služiti »mitskom mišljenju«, potrebno je da pobliže upoznamo njegov pojam mita.

Mit nastoji s bilo koje strane promatrati i doseći značaj svijeta, a govori jezikom povijesti i simbola. No pravi mit zato ipak nije samo alegorija, nije samo slikovito prikazivanje apstraktnih pojmova. On ide uvijek za karakteriziranjem svijeta i stvarnosti, pa im utoliko daje neki smisao ili tumači njihov smisao. U vlastitoj sferi »mitskog« nema niti može biti protivurječja. Protivurječje nastaje tek onda, kad simbole mita prenosimo u sferu logike i znanosti, jer onda nastaju dogme i zakoni, koji po svojoj logičkoj formi ili mogu biti jedni pored drugih ili se međusobno isključuju. Mit uvijek odgovara na pitanje o nutarnjoj konstituciji svijeta, a njegov odgovor uvijek počinje riječima »t a k o, k a o d a . . .« Kad mit kaže da je osobni Bog stvorio svijet, onda to u pojmovnom obliku ne znači da ga je uistinu osobni Bog stvorio, već jedino znači da svijet t a k o izgleda, k a o d a je djelo nekog osobnog bića.

»So hat der Mythos etwas Schillerndes, Fliessendes; er ist immer nur ein Versuch, ein schneller Zugriff, eine blitzhafte Beleuchtung; er verträgt keine begriffliche Verfestigung, kein beim Wort genommen werden. Zu Begriff und Lehre erstarrt, verliert er sein Leben, und sein Sinn verkehrt sich zum Unsinn« (str. 74). — »Mythos und Wissenschaft liegen auf verschiedenen Ebenen, sie begegnen einander nicht und können einander weder stören noch aufheben. Der Mythos kann überhaupt nicht widerlegt werden, sowenig wie ein Kunstwerk, er kann nur etwa durch ein anderes mythisches Denken zurückgedrängt werden...« (str. 275—276). — »... wir wissen schon, und haben es oft gezeigt, wie es gerade im Wesen des m y t h i s c h e n Denkens liegt, nicht auf Ja und Nein, auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, gestellt zu sein. Die Welt hat unendlich viele Seiten, darum ist die Wahrheit unendlich. Ein Mythos, der ja nur eine von ihm erschaute Seite der Welt, e i n e n Wesenszug von ihr wiedergibt, steht nicht mit einem anderen Mythos im Widerstreit, wird nicht von ihm widerlegt« (str. 340).

Kad se sjetimo, da Wynekenovo »naziranje na svijet« treba shvatiti kao teoretski problem, nameće nam se pitanje: Kakvu vrijednost ima mit, kad ga dovodimo u vezu i u odnos prema istini i kad ga mjerimo istinom? Na to pitanje dobivamo načelan odgovor u smislu sponajnoteoretskog subjektivizma i relativizma: »Eine wahre Weltanschauung im Sinn einer richtigen Weltanschauung ist unmöglich« (str. 392); ili još radikalnije: »Die Wahrheit ist kein Was, sondern ein Wie« (str. 399).

Uzročnost i sudbina.

Wyneken među ostalim tvrdi, da je postanak svijesti samo prirodan nastavak ili prirodna posljedica u razvitku živih bića i da je duševni život kod životinja organ za »korisnost«, a kod čovjeka organ za »istinu« (str. 80); da je postanak čovjeka unutar prirode neki kuriozum i da je čovjek zasad najsavršenija životinja, koja svojim duhom stvara neki »protivusvijet« (str. 96) ili da je čovjek skokom napustio carstvo životinja (str. 121) i sl. No obratno tvrdi i to, da je na pr. jezik ili govor nešto, što se ne može izvoditi iz životinjske naravi, ma da eventualno dobivamo utisak da se životinjska narav u svom

razvitku postepeno pripremala za ovo »novo« (str. 86); nadalje da se duševno nikako ne može izvoditi iz tjelesnog (str. 97) i dr.

Sve bismo to mogli pustiti po strani, kad bi Wyneken ostao dosljedan te uvijek govorio jezikom mita (poredi str. 81, 32, 89). No budući da na pitanje, da li je život samo slučajno nastao kao igra prirode, daje potpuno agnosticističan odgovor (»einen Beweis dafür gibt es so wenig wie einen dagegen« str. 97, poredi i str. 126), zato treba barem ukratko potsjetiti na to, da je prijelaz anorganskog svijeta u organski (materije u život) i prijelaz senzitivne (životinjske) duše u duhovnu (ljudsku) dušu, i to čistim razvitkom i bez ikakvog upliva nekog višeg uzroka, prirodoznanstveno nedokazana stvar, a metafizički čak nemoguća pretpostavka. Inače bi učinak mogao biti veći i savršeniji od svog uzroka, a to je protiv svake logike i metafizike. Tu poteškoću osjeća i sam Wyneken, kad veli: »Es ist natürlich richtig, zu sagen: wie könnte die anorganische Natur zum Leben vordringen, wenn est nicht latent in ihr steckte, oder, wie wir sagten, wenn sie nicht noch mehr und anderes wäre als blosse anorganische Natur. Das ist die Vorbedingung, aber es ist nicht . . . der Grund und Sinn jenes Vordringens« (str. 296). Ipak krivo misli da m i t s k o mišljenje daje pravo na slijedeće rješenje: u prirodi se nalaze oprečne tendencije, a njihovim sukobljavanjem nastaju nove, više tvorbe. Sigurno je, da u prirodi ima oprečnih sila i tendencija, a da njihovo sukobljavanje izaziva različne procese i učinke. Ali to još nije nikakav odgovor na pitanje, koje je gore postavljeno. Možemo slobodno reći: bez upliva nekog višeg, takozvanog analognog uzroka nema i ne može biti prijelaza od ne-života na život, od životinje na čovjeka. Upravo je nerazumljivo, kako se može danas — poslije svih onih borba između materijalističke i dualističke ili spiritualističke filozofije, poslije kojih je dualizam na ruševinama materijalizma slavio »uskrsnuće metafizike« — velim, kako se može danas u knjizi s naučnim pretenzijama nalaziti slijedeći tekst:

»Das, was wir jetzt das geistige Erlebnis genannt haben, ist, soviel wir wissen, wirklich dem Menschen vorbehalten: aber wiederum hindert uns auch nichts, die Tierwelt als einen Aufstieg zum Licht immer klarerer Bewusstheit und also der Menschwerdung entgegen anzusehen. (Was ergreift uns bei der Beobachtung unseres Freundes aus der Tierwelt, des Hun-

des, so tief? ist est nicht das Ringen seiner Seele um Menschenähnlichkeit, Menschentum?...) — Wenn das Christentum ausschliesslich dem Menschen die «unsterbliche Seele» zuschreibt, stösst uns das ab, und wir fühlen die Unnatürlichkeit dieser Lehre um so mehr, als, naturgeschichtlich gesehen, der Übergang vom Tier sich allmählich vollzogen hat und nicht festzustellen ist, wo (ja, beinahe: ob) die Gattung Mensch begonnen hat. Wann und wo unter den Urmenschen sollte sich der metaphysische Staatsstreich einer Seelenverleihung oder Unsterblichkeitsverleihung abgespielt haben?... (str. 317).

Prirodne nauke dosad nikako nisu dokazale prijelaz od životinje na čovjeka. Neka se na to ne zaboravi. I Wyneken bi više govorio u duhu samih prirodnih nauka, kad bi se ozbiljno i dosljedno držao onog, što na drugom mjestu kaže, kad za kulturu tvrdi, da je ona uopće moguća jedino pod uvjetom, da čovjek nije samo dio prirode i član životinjskog svijeta, nego da on znači novi princip i novi početak u svijetu (str. 360). Samo što Wyneken i ovdje odmah traži čisto imanentističko-evolucionističko tumačenje, tako da bi svijet od početka morao imati u sebi »dispoziciju« za takav razvitak. Međutim upravo tu se vraća pitanje: Može li svijet imati tu dispoziciju naprosto o d s e b e? Može li svijet o d s e b e kao u klici sadržati duh, svrhu svog razvitka? — Zar ne bi onda takav razvitak značio barem akcidentalnu promjenu svijeta kao cjeline? Osim toga, zar ne bi u tom slučaju trebalo tražiti neki daljni, viši uzrok, baš uzrok svijeta kao cjeline? Ukratko: vraća se ona problematika, o kojoj je već bilo govora, a koja svoje jedino rješenje nalazi u egzistenciji jednog vansvjetskog nužnog bića, koje zovemo »Bog«.

Čini se da je i Wyneken svijestan te poteškoće, jer već u pogledu imanentnog intramundanog razvitka drži, da duševno nije proizvedeno od tjelesnoga po zakonu uzročnosti (str. 98), nego da među njima vlada drugi odnos. Štoviše, trebalo bi uopće u svakom procesu zbivanja i razvitka razlikovati d v o s t r u k u nužnost: prije svega uzročnost, a zatim još nešto drugo, nešto što je prije svake uzročnosti i što bismo mogli nazvati strukturom svijeta (također: predatost ili prakonstelacija svijeta). Ova druga nužnost zapravo obuhvaća troje: pračinjenicu, da je svijet baš takav, a ne drukčiji (naime bit svijeta); zatim činjenicu, da nam se svijet prikazuje kao zbivanje,

za koje ne znamo, što ga pokreće i odakle ga se pokreće; konačno činjenicu, da nam se svijet prikazuje kao mnoštvo pojava. Mnoge pojave možemo doduše uzročno protumačiti, ali zato ipak još ne znamo, zašto uopće postoji onaj proces i njegov nosilac, zašto ima uzroka i učinaka. Ova se preduzročna i vanuzročna komponenta našeg života zove sudbina. Ona obuhvaća sve ono, što se u našem životu ne može kauzalno i racionalno tumačiti, a shvaća se obično kao određenje. To je zapravo sama datost našeg bića, naša vlastita duševna datost, koja se nalazi ispred svake uzročnosti, a na koju nailaze i nadovezuju uzroci kad počinju djelovati: naš značaj. Početak našeg značaja istovjetan je s »početkom« samog svijeta. Ukoliko naši čini ovise o tako shvaćenom značaju, ne možemo ih uzročno tumačiti: oni ne ovise ni o kakvim uzrocima u zbivanju svijeta. Pozitivnim izrazom kažemo, da su ti čini »slobodni« (to jest: nisu prouzročeni). No sloboda volje nikako ne može imati smisao »bezuzročnih novih uzroka«, naime takvih uzroka, koji bi samo presjekli uzročni tok u prirodi te sami otvorili novi uzročni proces. Niti se može reći, da duševni procesi tako nužno slijede iz duševnih činilaca kao što tjelesni procesi slijede iz tjelesnih uzroka, jer se duševni procesi naprosto ne mogu uspoređivati s tjelesnima. I upravo zato, jer su drukčiji, to jest sasvim druge naravi, nastaje u nama svijest, da oni ne spadaju u uzročni lanac ili da nisu članovi uzročnog niza — i to je ono što nazivamo njihovom »slobodom«. Svaki je duševni proces slobodan, a to znači da nije uzročno uvjetovan. I baš ukoliko ga se svodi na preduzročni činilac, na značaj ili sudbinu, utoliko nije rezultat bezličnih mehaničkih uzroka, nego je u punom smislu riječi lično djelo onog, kojem pripada: djelo njegovog značaja i njegove sudbine, koji zapravo znače jedno te isto. Supstancijalna individualna duša je samo primitivna hipoteza (str. 102—120).

U ovom rezoniranju takozvana vanuzročna nužnost ima samo da bude nadomjestak za ono tumačenje, što ga teistička filozofija traži i nalazi u egzistenciji nekog nužnog bića. Tko se ozbiljno trudi oko metafizičkog opravdanja principa uzročnosti, oko opravdanja njegove opće i objektivne vrijednosti, taj neće samo jednostavno uvidjeti mogućnost uzročnog tumačenja, nego će također dobiti neki uvid u pitanje, zašto uopće ima uzroka i učinka. On će osim toga uvidjeti, zašto nužno biće

uopće postoji. Ono postoji, jer ne može ne postojati, jer je egzistencija sastavni dio njegove esencije, jer je njegova bit naprosto istovjetna s egzistencijom. Sve to nikako ne prelazi granice kauzalnog i racionalnog tumačenja, ma da rado priznajemo da bit nužnog bića u mnogom pogledu prelazi granice našeg ograničenog shvaćanja.

Da se pojmovi sudbina, značaj i sloboda uzimaju u istom značenju, ne može nas čuditi, kad znamo da su to zapravo samo konsekvencije iz idealističkih principa. Samo treba zapamtiti, da u tom slučaju nema mogućnosti pravog izgrađivanja značaja niti može biti govora o pravom slobodnom i odgovornom djelovanju čovjeka. Jedino preostaje sudbina kao slijepa nužnost.

Poslije Kanta čuju se u idealističkoj filozofiji neprestano prigovori protiv pojma slobodne uzročnosti, što je naravno ujedno i u prilog materijalističkoj filozofiji. U svojoj takozvanoj trećoj antinomiji pokazao je sam Kant, kako mnogi još i danas misle, da se tobože jednako apodiktički može dokazati i da je svijet nužno ovisan o nekom slobodnom prvom uzroku i da je pojam slobodnog uzroka u sebi protivurječan. Kant je iz tog povukao samo slijedeći zaključak: kad razum apodiktički dokazuje i tezu i antitezu, vidimo da se on nalazi na jednom području, na kojem nije kompetentan — dakle: agnosticizam. Kasniji idealizam u ovom pitanju nije tako dosljedan kao Kant. Rado zastupa mišljenje sadržano u Kantovoj antitezi, da je pojam slobodnog uzroka protivurječan. Međutim, to ne stoji. Pojam slobodnog uzroka ne sastoji se naime u tom, što bi slobodni uzrok djelovao bez određenja i utoliko bez dovoljnog razloga. Protivurječje bilo bi navodno u tom, što bi slobodni uzrok prema pretpostavci stvarno djelovao (prema tome bi i morao imati određenje za to) i što zapravo ne bi uopće mogao djelovati, ukoliko bi naime kao s l o b o d a n uzrok morao isključiti svako određenje (prema tome bi bio bez određenja za djelovanje): djelovao bi (prema pretpostavci) i ujedno ne bi djelovao (jer bi bio bez određenja). O d g o v a r a m o : djelovao bi, a određenje svog djelovanja imao bi u sebi, iako ne uvijek potpuno od sebe. Slobodnu uzročnost imamo naime onda, kad neki čin nije naprosto i sasvim određen po izvanjskim činiocima, nego kad proizlazi iz uzroka, koji djeluje — bilo djelomično bilo potpuno — po određenju, što ga već ima u sebi.

Ipak je slobodna uzročnost »tajanstvena«, i to zato što u opreci prema prirodnom kauzalitetu nije jednoznačno određena. No baš u tom se i sastoji njena naročita odlika i vrijednost. Jer time utemeljuje naročiti sloj stvarnosti, za koji bi smo prije mogli reći da je naduzročne nego preduzročne naravi: naduzročne naravi utoliko, što prelazi granice uzročnosti u običnom smislu riječi, takozvanu prirodnu ili jednoznačnu uzročnost.

Tvrdnja, da je supstancijalnost — a možemo slobodno dodati: i besmrtnost — individualne duše samo primitivna hipoteza, nije osnovana na duševnim činjenicama ili na iskustvu, nego je obični postulat idealističkog principa o apsolutnom duhu. Empirička psihologija traži drugo!

Religija i mit.

Ovdje je riječ o religiji, kako je shvaća Wyneken (naročito str. 177—188).

Religija je naročita tvorba u duhovnom životu čovječanstva. Ne možemo je doduše točnije definirati, jer je vrlo kompleksne naravi, ali ipak znamo da joj u duhovnom životu narodâ uvijek pripada isto mjesto, i to usprkos različnim oblicima, u kojima se pojavljuje, kao i usprkos svim primjesama, prema kojima se ona više ili manje udaljuje od svoje prave biti. Već sama riječ »religija« dosta određeno označuje tu duhovnu tvorbu kao objektivnu i svima poznatu pojavu. Ovdje se zasad ne radi o subjektivnom stavu ili doživljavanju pojedinaca. Ako želimo bez predrasuda upoznati bit religije, moramo se služiti induktivnom metodom, i to zato što je religija kompleksne naravi. Tko se naprosto poziva na neku definiciju te deduktivnim putem nastoji otkriti njen pravi sadržaj, taj je uvijek u pogibelji da se izgubi u subjektivnim nazorima ili da ih barem precijeni.

U povijesti čovječanstva djelovale su kao realnosti među ostalim i takozvane okultne sile, kako god tumačili njihovu realnost. To treba danas načelno priznati. Radi se o stvarima i procesima nekog »drugog svijeta«, nekog drugog sloja stvarnosti. Tko ih doživljuje, taj ima svijest neke nove mogućnosti doživljavanja, koja je kao sredina između sna i budnog stanja, a koju prati neko naročito čuvstvo. Čovjek osjeća strah kao da sva stvarnost i cijeli svijet visi na »tankoj niti« i kao da će i

čovjek sama sebe izgubiti. Samo je neka malenkost potrebna i otvara nam se novi svijet, svijet kojem zapravo ne pripadamo i koji nam nije domovina, nego pred kojim nas je — strah.

Kad znamo, kakav je utisak morala činiti smrt na primitivnog čovjeka — smrt, kojom je čovjek izgubio dah i gibanje — onda je razumljivo, da je on stvorio pojam »duše« ili »duha« kao nekog nevidljivog zračnog tijela, koje kao da prožima ovo vidljivo tijelo, kao da upravlja ovim vidljivim tijelom i kao da ga giblje. Smrt je onda značila onaj trenutak, kad »duša« ostavi tijelo.

S ovom predodžbom o duši ili o duhu kao nosiocu života povezao je primitivni čovjek drugi niz doživljaja, naime svoje snove, u kojima su mu se mrtvi ljudi opet pokazivali kao živi. Možda je primitivni čovjek uopće samo zbog svojih snova počeo razmišljati o smrti. Svakako mu je san bio kao doživljaj iz drugog svijeta, doživljaj, kojim je vidio »drugo lice« realnosti, ono lice, što ga u budnom stanju ne vidimo. U najboljem slučaju vidimo njegovu sjenu!

Kako god mislili o tim prvim predodžbama i pojavama, bilo da se odmah od početka radilo o prikazanju »duhova«, bilo da je to prikazanje tek neko kasnije tumačenje izvjesnih pojava, svakako je tu nastao jedinstven kompleks predočaba. Taj se kompleks vrlo rano razvio u pravu »religiju«, i to tim što je dodan takozvani bogoštovni momenat. — Prvi je dakle izvor religije ovaj: vjera u prekogrobni život »duše«, izazvana primitivnom spekulacijom o smrti u vezi s doživljavanjem snova i utvara.

No čini se, da je religija još više djelo ljudske želje. Čovjek se boji smrti. Kao svaka životinja, tako i čovjek ima »Todesangst«: to je strah, koji im je usađen slično kao spolni nagon kao sredstvo za održanje individuuma i roda. Čovjek je taj strah pretvorio u »Todesfurcht«: jer si može predočiti smrt, stvorio je neobični pojam »ja umirem«, pa čak pojam »ja ću biti mrtav«, a da nije povukao konsekvenciju »ja sam bio mrtav«, to jest a da nije vidio da je ono »ja ću biti mrtav« samo besmisleno povezivanje riječi. Iz neizbježivosti smrti nastala je želja čovjekova, da ne umre. Kako god tumačili tu želju, ona je svakako opća pojava i svagdje djeluje.

Na želji osniva se fantazija, koja zna krivotvoriti stvarnost. Katkad ipak može nastupati i kao »zakonit izvor

spoznaje«, na pr. kad se javno kaže, da se ne možemo i ne smijemo odreći stanovitih religioznih predočaba ili nauka, jer da ih trebamo kao oslonac ćudoređa ili kao utjehu u patnjama. Na taj se način naročito na primitivnim stupnjevima stvara novi sloj bitka. Najbolje ćemo ga karakterizirati s izrazom »magija«. S magijom treba dovesti u vezu i ona iskustva, što ih danas zovemo sugestijom ili autosugestijom, a još više okultne doživljaje i teoriju o nevidljivom »duhu«.

Nesposobnost razlikovanja između stvarnosti i fantazije naših želja značajna je crta djetinjstva, i to djetinjstva bilo čovječanstva bilo pojedinca. Kad je nalazimo kod odraslih, zovemo je infantilizmom. Bit je svakog infantilizma želja čovjeka, da ostane dijete. Kod odraslog, koji je postao samostalan i koga više ne zaštićuju otac i majka kao u djetinjstvu, želja stvara neki nadomjestak: to je nevidljivi nebeski otac i fiktivni odnos prema njemu, katkad i nebeska majka. Želja za život poslije smrti i čežnja za vječnim ocem, to su u religioznom pogledu glavni oblici stvaralačke želje. U vezi s drugim momentima vječni otac postaje »duhom«, kao što se i za pravog oca mislilo da kao »duh« dalje živi, a možda je već pravi otac bio prvi, kojem su se ljudi obraćali u molitvi i koga su poštivali.

Tim smo došli do novog momenta, koji je i inače vrlo važan u kulturnom stvaranju čovjeka. To je nagon i g r e, također neki pranagon čovjeka. Kako bismo drukčije nazvali ono što čine odrasli, kad izmišljaju nekog oca na nebu, kad čak traže neki odnos prema njemu te žive kao da je ta fikcija prava stvarnost? U principu je to isto kao kad se djeca igraju, kad se sama nazivaju ocem ili majkom ili djecom te ostaju neko vrijeme u toj fikciji. Kako god shvatili podrijetlo i bit tog nagona, svakako je i on sastavni dio one kompleksne tvorbe, koju zovemo religijom.

Religija ipak nije ostala u sferi igre, već je spala na stvarnost. Ona nije ostala onaj po duhu stvoreni »protivusvijet«, nego je i sama postala svijetom. T o j e g r i j e h r e l i g i j e! Ona je zastranila i postala običnim sredstvom u brizi za pojedinca i za društvo, to jest postala je »tehnikom«. Po gospodarskom principu dijeljenja rada nastaju i nastupaju s p e c i j a l i s t i r e l i g i j e. Često su to ljudi, koji su tjelesno i gospodarski malovrijedni ili čak patološki disponirani. Oni se razumiju u okultne praktike, mogu kod sebe ili kod drugih iza-

zvati abnormalna duševna stanja, ili barem tvrde da raspolažu naročitim duhovnim tajnama. Tako je nastao naročiti stalež: svećenstvo. Njegovo je stručno znanje više nego u drugim zvanjima velika tajna i stoga podesno sredstvo pljačkanja i upravljanja:

»Es bildet sich eine auf dem Gehirnleben des Menschen schmarotzende Kaste heraus, in deren Interesse es liegt, den Wirklichkeitssinn des Menschen zu schwächen, den Menschen auf einer infantilen Stufe festzuhalten und also sein geistiges Leben in bestimmter Weise zu verkrüppeln« (str. 184, o »parazitizmu svećenstva« vidi str. 130).

Tako je religija postala socijalnim činiocem moći. Sama država kao najviša društvena organizacija moći nastoji za sebe osigurati moć religije, i to dijelom zato da bi na taj način povećala svoju vlastitu moć, a dijelom zato da bi imala kontrolu nad moći religije. Ovo uvlačenje religije u socijalni život znači za religiju dvostruku metamorfozu: u prvom redu njeno pravno organiziranje u organizaciju moći (crkva!), a zatim spajanje religije sa ćudoređem.

Ćudoređe nastaje, kad društvo ne može provesti svoje zakone te apelira na članove, da i bez kontrole i izvanjske sile udovolje propisima. U toj stvari može biti vrlo podesan motiv pozivanje na nevidljive »duhove«, za koje se drži da se mogu osvetiti i onda, kad izvršni organi društva zataje. Uzmimo kao shematski primjer državne i društvene prilike primitivnih ljudi. Recimo da se dogodio zločin u nekom plemenu ili u nekoj općini. Društvenim organima nije uspjelo otkriti zločinca. Zato se obrate na čarobnjaka. Ovaj počinje svoje obrede, koji zapravo treba da vode do sveznanja. I zločinac zna, da ga sad gone »duhovi«. Tu je početak njegovog straha pred groznim moćima, koje mu se hoće osvetiti: to je nemirna ili zla savjest. Savjest nastaje tim što se religija umješa u društveni moral. Najvažnija usluga, koju religija čini društvu, jest u tom što društvene dužnosti pretvara u božanske zapovijedi.

To je jedna mogućnost, da se religija gubi u moralu i u politici. Međutim postoji još jedna druga mogućnost, po kojoj religija nevidljivo i podzemno nastavlja svoj put te mijenja svoj oblik, da onda očišćena postane izvorom novog duhovnog života. To je slučaj, kad religija prelazi u mit.

Nije lako uvidjeti, na koji se način mit sjedinio s religijom, ma da svagdje nailazimo na činjenicu tog sjedinjenja. Možda smijemo razlikovati dva načina: posredni i neposredni način.

Kako posredno? »Oduhovljenjem« prirode. Kad je čovjek jednom vjerovao u duhove i u nevidljivi svijet, dobila je ta vjera i neku samostalnost. Kao što je dah bio »duh«, tako je i vjetar skoro bio smatran »duhom«. Štoviše, vjetar je upravo i jamčio za to, da ima nevidljivih i snažnih sila, a u vezi s njim djelovala je grmljavina i munja. Na taj način bila je uspostavljena veza između »duhova« i prirode: od onda se prirodnim silama pripisuju »duše«, a u takozvanom politeizmu vidimo zadnji rezultat tog procesa. »Oduhovljenje« prirode vodi do neke »opće religije«. Prirodne sile naime ne poznaju ograničenje na individualne interese. *Jedno* nebo obuhvaća sve što postoji. *Jedna* zemlja proizvodi sav život. Postepeno ljudi zamišljaju i svijet na isti način, pa mu pripišu »dušu«. *Tu se sad sastaju religija i mit.* Kao što je rečeno, pitanje o nutarnjoj biti, o duši, o smislu svijeta nalazi svoj odgovor u mitu. I tako religija sad konačno prelazi u mitsku misao. Može se reći, da je mit njen vrhunac, njen najdragocjeniji sadržaj. Tek mit pruža ono, što se često krivo pripisuje religiji uopće: tek u mitu čovjek prelazi granice svog vlastitog bitka i života kao i granice ovog pojavnog i prolaznog svijeta, da onda traži svijet vječnih i bezuvjetnih vrednota. Tek mit preobrazuje i posvećuje religiju, koja je bez njega ili prije sjedinjenja s njim bila »sasvim tehnička stvar«. Mit nalazi svoj izraz ne samo u riječima i literarnim proizvodima, nego također u »svećeničkoj tehnici«, na pr. u tehnici ili vještini saobraćaja s bogovima. I opet valja reći, da ta tehnika tek mitom postaje kultom u višem smislu. »Misa katoličke crkve je skroz na skroz primjenjeni ili praktični mit, otud duboki i skoro zagonetni utisak, što ga čini na svaku nepristranu i za svaku veličinu otvorenu ćud« (str. 188). Mit uvijek promatra svijet pod nekim »kao da« - vidom. Zato se lako i prirodno sjedinjuje s onim aspektom religije, po kojem ona naučava živjeti »kao da . . .« Zato bi skoro trebalo definirati religiju na njenom najvišem stupnju na ovaj način: *religija znači živjeti pod nekim »kao da«-aspektom mita.*

Na drugom mjestu: religija je »veliki sistem fikcija i simbola« (str. 308).

Smijemo li govoriti o naročitoj religioznoj dispoziciji čovjeka? Po Wynekenu ta dispozicija ne može biti drugo do sposobnost i nagon za jedan život pored realnog života, za život pod nekim velikim »kao da« - vidom, a to je zapravo čovječji nagon igre (str. 189). U obrazlaganju tog nazora nailazimo na misli, koje su nam vrlo dobro poznate iz psihoanalize i iz individualne psihologije. Tako bi na pr. psihički korijen pobožnosti samopredanja, a to bi bila jedina prava pobožnost, trebalo tražiti u spolnom nagonu (str. 193). Bog »nije realnost, kao što su to svijet i njegovi sastavni dijelovi, on je bez sumnje samo predodžba, koja je nastala u ljudskom mišljenju« (str. 191) — »jedna sasvim apriorna i sasvim apstraktna veličina svijeta, bez veze s njim« (str. 192). Bitno je za religiju, »da njena božanstva nisu realnosti«. Što su dakle? »Tvorbe ljudskog mišljenja ili ljudske fantazije, s kojima se postupa, kao da su realnosti« (str. 198). Upravo ovo »kao da« uvjetuje bit religije. Utoliko se i može reći, da realni bogovi nisu bogovi, jer nisu duševne moći; bogovi su samo utoliko bogovi, ukoliko se u njih »vjeruje« (str. 215). Čovjek zna, da su religiozne moći samo imaginarne ili irealne, ali on »vjeruje« u njih, to jest odlučuje, da će s njima postupati kao da su realnosti. To nije isto kao kad kažemo: čovjek vjeruje da su religiozne moći realnosti (str. 199).

Bit prave »vjere« sastoji se u odluci, da tako udesimo svoj život i svoje mišljenje, kao da su nam kao stvarni zajamčeni određena struktura svijeta i izvjesni red stvari i stanoviti smisao života. Takve misli-vodilje zovemo idejama. Zato vjera znači isto što i idealizam, to jest uređenje života po idejama. Prema tome prava religiozna vjera u »vječni život« ne znači, da čovjek uistinu misli, da će »duša« poslije smrti zbiljski nastaviti svoj život, nego znači, da se čovjek u svom životu orijentira po »vječnom«, to jest nadvremenskom značenju života. Tim naravno ne kaže, da život stvarno ima takvo značenje, nego jedino želi živjeti kao da je takvo značenje sigurno, a razlog za tu svoju odluku nalazi u tom, što život inače nema niti vrijednosti niti smisla. No svagdašnji iskustveni ili naravni život ide svojim tokom. Religija nastoji da ga sve više uvlači u svoju domenu. Sam religiozni život je kao »život u nekoj fikciji«.

život, u koji se čovjek prenosi za nekoliko sati, ali iz kojeg opet mora ispasti i zapasti u svagdašnjost. »Takav fingirani sistem zovemo igrom« (str. 200 i 201).

Za pravog religioznog čovjeka Bog nije apstraktan pojam s određenim sadržajem, to jest proizvod ljudskog čuvstva i ljudske misli, nego konkretno biće, zapravo ime za jedno biće, koje objektivno postoji. Za njega Bog znači »stvoritelj svijeta«. Ispitujmo sad ovaj sud: Bog je stvorio svijet. Je li to analitički ili sintetički sud (u smislu Kantove terminologije)? Kod analitičkog suda je predikat već sadržan u samom subjektu, tako da se zapravo radi o tautologiji. U našem bi se slučaju reklo: stvoritelj svijeta je stvoritelj svijeta — ili ljepše: stvoritelja svijeta nazivamo Bogom. Kod sintetičkog suda predikat se u strogom smislu riječi pririče odnosno dodaje subjektu. U našem je slučaju onda opravdano pitanje: Odakle uopće znam za Boga, to jest za subjekt? Osim toga: Što znam o njemu, to jest kako znam, da je svijet »stvoren«, tako da smijem Bogu priricati svojstvo stvoritelja? — Wyneken se usuđuje mirno konstatirati, kako sam kaže, da nas narav svijeta ne sili na zaključak, da svijet mora biti stvoren, to će reći da izvan njega postoji neki uzrok njegove egzistencije. Prema tome nema razloga za to, da Bogu priričemo svojstvo stvoritelja. Kako je rečeno, ako je sud »Bog je stvorio svijet« sintetički sud, onda je logički potrebno, da već prije tog suda znamo za bit subjekta; slično kao kad iz opažanja ili iskustva znamo što je lav, pa mu kao poznatom predmetu ili subjektu priričemo različne predikate. No »Bog« je prije svega samo jedna »ne jednoznačna riječ«, i to riječ za nepoznat sadržaj. Stoga treba prvo točno reći, što znači riječ »Bog«, to jest treba točno odrediti sadržaj »Bog«, a zatim treba navesti razloge, zbog kojih se misli, da je taj sadržaj uistinu ostvaren ili egzistentan. — I tu se po Wynekenu može načelno reći, da riječ »Bog« dobiva svoj sadržaj tek iz suvislosti nekog mita. Zbog toga umoljava one rijetke ljude, koji misle da osjećaju »tajanstveni, demonski i takoreći osobni karakter svijeta« i koji bi htjeli imati jednu riječ za svoje čuvstvo o »nedokučivom podrijetlu svijeta i jastva«, neka se zasad uopće odreknu višeznačne riječi »Bog« (str. 257—269).

* * *

Vidimo, da je Wyneken prekinuo problematiku oko egzistencije Božje upravo tamo, gdje ona ulazi u odlučnu fazu. Nama je svejedno, hoće li se reći da je Bog apstraktan pojam ili konkretno biće. On je naime i jedno i drugo, a ispravnost smisla u određenom sudu ovisi uvijek o tom, što i kako se nešto o Bogu izriče. Bog sigurno nije samo apstraktan pojam. Ali naš je način spoznavanja takav, da Boga prije svega shvaćamo apstraktnim pojmom, samo što odmah i niječemo Božju »apstraktnost« ili čistu mogućnost odnosno indiferenciju prema konkretnoj egzistenciji. Naša spoznaja vodi do uvida, da je pojam Boga takve naravi, da ga egzistencija direktno i konstituira, to jest da je Božja bit istovetna s egzistencijom. Zato Bog nikad nije samo moguć, nego je baš tim što je moguć ujedno i egzistentan.

Stoji li Wynekenova tvrdnja, da moramo već znati za Božju bit, kad za Boga kažemo da je stvorio svijet? — Nešto naravno moramo o Bogu znati, barem nekritički. To uostalom nije nikakva naročita poteškoća, koju bismo smjeli iznijeti i iskoristiti protiv problema Boga. U svim filozofskim pitanjima, koja želimo kritički opravdati, moramo prije samog tog opravdanja barem otprilike znati, što znače njihova imena ili one riječi, kojima ih označujemo. Njihovo ispravno značenje ne pretpostavljamo, nego do njega dolazimo kritičkim opravdanjem; ono je dakle ujedno rezultat kritičkog opravdanja. Tko se na pr. bavi problemom istine ili slobode, mora već na početku imati neki približni ili neodređeni pojam istine i slobode; njihovo pravo značenje slijedit će tek kao rezultat iz kritičnog opravdanja istine i slobode, to jest njihovo pravo značenje određuje se baš samim tim opravdanjem.

Protiv Wynekenove konstatacije, da narav svijeta ne traži uzrok egzistencije svijeta izvan svijeta, ističemo, da je ta konstatacija do temelja kriva. Stoga nije ni smjela tako »mirno« uslijediti. Svijet nam se uopće prikazuje samo u svojoj prolaznosti. On nas direktno poziva, da tražimo uzrok njegovog gibanja i egzistiranja u egzistenciji nekog vansvjetskog i nadsvjetskog bića, kako to pokazuje tradicionalna filozofija u različnim varijacijama i pod različitim aspektima, kad dokazuje egzistenciju Boga na temelju principa uzročnosti.

Ne možemo u cijelosti prihvatiti Wynekenovo mišljenje, da pri određivanju smisla ili biti religije moramo postupati induk-

tivno, a ne deduktivno. Sigurno je krivo, ako tko naprosto polazi od neke definicije religije te nastoji deduktivnim putem osvijetliti pojedine momente religije. To bi bilo dosta svojevoljno konstruiranje, a u svojoj zadnjoj konsekvenciji zapravo religiozni subjektivizam i relativizam. Ali je također krivo, ako se tko isključivo poziva na religiozno iskustvo u obliku historijskih i psiholoških činjenica te kao religiozno priznaje samo ono, što je svim tim podacima zajedničko. U povijesti čovječanstva ima toliko činjenica, koje se nazivaju religioznima, a za koje se s pravom može pitati, da li je umjesno i opravdano nazvati ih religioznima. Nije dosta pozivati se na činjenicu, da su ih mnogi pojedinci ili cijeli narodi dugo i iskreno smatrali religioznima. Potreban je jedan drugi kriterij, po kojem ćemo sve prijeporne historijske i psihološke činjenice smjeti fiksirati kao religiozne ili pseudoreligiozne. Takav će kriterij obzirom na same te činjenice biti apriorne naravi. Njegova se apriornost zato ne sastoji u tom, što bi on naprosto bio subjektivan, to jest prije svakog iskustva i neovisan o svakom iskustvu. Teistička filozofija religije nalazi taj kriterij u dokazanoj egzistenciji osobnog Boga, prema kojem čovjek mora stupiti u konkretni osobni odnos. Dokazivanje egzistencije osobnog Boga nije apriorno, već aposteriorno. Spomenuta aposteriorno stečena istina može sad služiti kao mjerilo ili kriterij za to, da različne historijske i psihološke činjenice, za koje se tvrdi da su religiozne, fiksiramo kao religiozne ili pseudoreligiozne. Taj je kriterij, kako smo već istaknuli, obzirom na same te činjenice apriorne naravi. Ipak se pri određivanju sadržaja religije ne postupa tako, da se naprosto iz dokazane egzistencije osobnog Boga deduciraju ili izvode svi pojedini momenti religije. Naprotiv: prvo se ispituju i utvrđuju historijske i psihološke činjenice, i to sve one za koje se tvrdi da su »religiozne«, zatim se na njih primjenjuje naprijed navedeni, aposteriorno stečeni metafizički kriterij — i tek njihova sinteza vodi do pravog sadržaja religije. Zato pitanje nije u tom, da li treba postupati induktivno *ili* deduktivno, *nego je potrebno postupati i induktivno i deduktivno*, sve u svoje vrijeme.

To vrijedi, kad je čovjek isključivo prepušten svojoj naravnoj spoznaji i u pretpostavci, da se Bog nije pozitivno objavio. U slučaju, da postoji pozitivna Božja objava, prema kojoj

i religija kao nadnaravni odnos čovjeka prema Bogu dobiva naročiti smisao, ali ipak tako da naprijed spomenuti metodički postupak ne gubi svoje opravdanje, već samo traži naročitu modifikaciju i nadopunu — u tom slučaju i danas zastupam ono, što sam iznio u svom članku »Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze« (Stimmen der Zeit 136, 1939, str. 203—213).

U literaturi se već do dosade diskutiralo o smrti, o snu kao i o takozvanim okultnim silama kao eventualnom praizvoru religije. Spominjem samo to, da je danas dokazana činjenica, da je primitivni čovjek ne samo mogao uzročno misliti, nego da je i stvarno tako mislio. Zato barem istim, ako ne većim pravom smijemo tražiti podrijetlo religije u uzročnom mišljenju, a ne u primitivnoj (a to kod Wynekena očito znači: u krivoj) spekulaciji u vezi s doživljavanjem snova. Pozivati se na »primitivnog čovjeka«, to je jeftina argumentacija, koja u većini slučajeva nema nikakve dokazne vrijednosti, naročito kad nije zasnovana na etnološki utvrđenim činjenicama. Mnogi sami projiciraju u »primitivnog čovjeka« sve ono, što im je potrebno da dođu do tumačenja u smislu nerazvijenog mišljenja i željenja. Tu često ima neumjesnog pretjeravanja i neopravdanog generaliziranja. — Uzmimo analogan slučaj iz sadašnjice. Kad se na pr. radi o pitanju, kako treba metodički tumačiti neke teže stvari iz vjeronauka, ili o pitanju seksualnog prosvjećivanja djece, odgojitelji se često veoma razilaze u svojim nazorima, i to velikim dijelom samo zato, što različno shvaćaju psihu djeteta. Mnogi shvaćaju psihu djeteta odveć primitivno i naivno. Ukoliko se onda u svojim tumačenjima dosljedno prilagode tom svom shvaćanju dječje psihe, moraju doživjeti ono čemu se ni najmanje nisu nadali: to jest i sami postaju smiješni pred djecom. — Da se Wyneken držao induktivne metode kod proučavanja primitivnog čovjeka, da se strogo držao samih historijskih podataka o psihi primitivnog čovjeka, sigurno ne bi nikad došao do onog rezultata u pogledu podrijetla i smisla religije, do kojeg je došao na osnovu svojih subjektivnih, svojevoljnih konstrukcija. Uostalom, njegovo je mišljenje o tom pitanju u mnogom pogledu samo komplikacija različitih odlomaka iz animističkih i drugih krivih teorija. Da ne zalazimo u pojedinosti, potsjećamo samo na ovo:

Wyneken se ne poziva na naučno utvrđene etnološke podatke, već sam konstruira duševno raspoloženje primitivnih ljudi, i to prema svojim vlastitim predrasudama. — Wyneken zanemaruje glavne i prave komponente religije te precjenjuje njene sporedne momente; neke obične primjese prikazuje kao bitne dijelove. — Wynekenova teorija o razvitku religije u mit ne samo da nije ničim dokazana, nego je također u mnogim točkama nejasna i nosi crte samovoljne konstrukcije.

Moramo biti svijesni, da se kod Wynekena kao i kod mnogih drugih novijih pisaca istog tipa radi o naročitom novom načinu mišljenja. Tko svojim odgovorima želi pogoditi njihove tvrdnje, taj mora prije svega ići za tim, da dobije neku »zajedničku bazu«. Inače je svako raspravljanje promašeno i suvišno. Mi smo naučeni, i to s pravom, da nauku o naziranju na svijet shvatimo kao stvar logike, to jest kao sistem, koji mora biti shvaćen i proveden po logičkim načelima i gdje svaku misao moramo misliti ili barem moramo moći misliti do kraja. Zato je među ostalim uvijek važno znati kako za preduvjete tako i za posljedice pojedine tvrdnje. Katkada se tek na posljedicama prepoznaje mogućnost ili ispravnost, nemogućnost ili neispravnost nekog mišljenja. Prema tome takav logički način promatranja dopušta i traži, da točno mjerimo smisao kako pojedinih riječi tako i cijele tvrdnje, a osim toga da ispitamo njihovu pretpostavku kao i njihove posljedice. — No postoji još i drugi tip mišljenja, koji se pri svem teoretiziranju ravna po praktično-psihološkim načelima i obzirima. Njemu nije puno stalo do pojedinih riječi niti do određenih sudova, nego je toliko obuzet i oduševljen životnom dinamikom, da prvenstveno insistira na onim činjenicama i mislima, koje ga psihološki privlače i u kojima još vidi izvorni impuls života. Jasno je, da je takav tip mišljenja zbog svoje jednostranosti u neprestanoj opasnosti, da zastrani i da svrši u pravom relativizmu i pragmatizmu. Zato nas ni najmanje ne iznenađuje, kad čujemo za teorije i nazore, u kojima se usprkos opreznim restrikcijama (»možda«, »čini se«, »nije isključeno« itd.) najedanput govori u apodiktičnom tonu ili barem zanemaruje prvotna problematika. Ekstremna posljedica takvog načina mišljenja je takozvano mitsko mišljenje, gdje se čak načelno isključuje mogućnost logičkog protivurječja.

Objasnimo to pobliže na konkretnom primjeru.

Za logički tip mišljenja jedan je od najtežih problema pitanje o postanku života i duha. Po logičko-metafizičkim principima je za njega razlika između ne-živog i živog, između ne-duhovnog i duhovnog, u tolikoj mjeri bitna i dalekosežna, da ih smatra potpuno heterogenim slojevima stvarnosti, od kojih se jedan nikako ne može razvijati u drugi. Svaki je od njih vezan na sasvim različne pretpostavke, svakom od njih pripada skroz na skroz različno djelovanje, a prema tome su i njihove posljedice (zapravo ono, što iz toga nastaje) potpuno različne. Logički tip mišljenja vidi u tim činiocima toliku problematiku, da baš njom odnosno njenim rješenjem utemeljuje naročito naziranje na svijet i na čovjeka. Ako tko u duhu logičko-metafizičkog promatranja krivo misli, da je naprijed spomenuti prijelaz ili razvitak moguć, tako da se zapravo ne bi radilo o heterogenim, nego samo o homogenim, ali prividno različnim slojevima stvarnosti, onda je to naravno još uvijek logički način mišljenja, samo što je njegova logika kriva. No i u ovom se slučaju utemeljuje naročito naziranje na svijet i na čovjeka.

Može se dogoditi, a to je slučaj kod Wynekena, da pitanje o postanku života i duha u svojoj pravoj i oštroj problematici postane sporedno. Čovjek je toliko zauzet samom činjenicom, da stvarno posjeduje život i duh, a osim toga nalazi toliko veselja u tom što ih stvarno posjeduje, da mu je pogled uvijek upravljen prema njihovoj praktičnoj strani, prema njihovoj »korisnosti«. Kad ih želi teoretski shvatiti, ne bira dugo principe, već nastoji provesti jedno tumačenje, koje najviše odgovara njegovom praktičnom smislu. Ako kasnije nalazi drugo tumačenje, koje mu se čini privlačnijim, spreman je bez daljnjeg napustiti svoje prijašnje mišljenje i pri tom ni najmanje ne mijenja svoje načelno pragmatističko stanovište prema životu i duhu. Čas govori tako, kao da uistinu nema i ne može biti razvitka mrtve materije u živo biće, nerazumne životinje u čovjeka, a čas tvrdi, da se taj razvitak sam po sebi razumijeva. No najčešće govori tako, kao da je to pitanje uopće sporedna stvar i kao da ga jedino zanima drugo pitanje, naime da li stvarno posjeduje ta dobra. Svoju zadnju utjehu nalazi onda u mitskom mišljenju, gdje po svom vlastitom uvjerenju, gdje po svom vlastitom uvjerenju bez protivurječja može zastupati i jedno i drugo. I tako nam se mitsko mišljenje pri-

kazuje kao stanovište onog, koji pod plaštem znanstvenosti zastupa najveću znanstvenu neodređenost, upravo znanstvenu nemogućnost. Tu nema ni logike ni metafizike. To je svijet »neograničenih mogućnosti«, gdje riječ »protivurječje« gubi svoje opravdanje i svoj smisao. I u takvom svijetu traži Wyneken izvor života i najdublji smisao religije!

Kršćanstvo i crkva.

Potpunosti radi spominjem još ukratko Wynekenov stav prema kršćanstvu i crkvi.

Kršćanstvo se poziva na nekog osnivača, ali se u svom razvitku pokazalo kao neovisno o tom svom tobožnjem podrijetlu (str. 233). Isus Krist nije nikad živio, naš »jedini izvor za život Isusov je Novi Zavjet« (str. 234; Wyneken očito ne zna za svjedočanstva o Isusu Kristu kod Tacita, Suetona i Josipa Flavija). Kršćanske dogme i kršćanski kult nisu ništa drugo do izraz mitskog tumačenja svijeta (str. 234—257). Drugim riječima: kršćanstvo je anonimni religiozni pokret, sinkretistička tvorba. Kršćanstvo je zapreka za ono, što Wyneken naziva »geistige Selbstkonstituierung unseres europäischen Geistes« (str. 228). Zato je Wynekenova želja obzirom na kršćanstvo slijedeća (str. 230):

»Nichts Grösseres können wir dem Christentum noch wünschen als die Erfüllung jenes von ihm selbst geprägten Gleichnisses, dass das Samenkorn sterben müsse, um Frucht zu bringen. Aus dem Christentum selbst möge sich das Neue entwickeln, dem es sich wird opfern müssen.«

Slično vrijedi o crkvi (str. 251—252):

»Es ist ohne weiteres klar, dass die Urkirche keine Ahnung von dem hatte, was aus ihr nach tausend Jahren werden sollte; und was aus ihr geworden ist, ist nie ihr Ziel gewesen; die Kirche hat sich aus innerer Notwendigkeit, aber nicht nach einem Programm entwickelt.«

Na drugom mjestu (str. 325—326) Wyneken brani »dobri diletantizam«, koji bi imao zadaću, da pretvori znanost u obrazovanje; toj zadaći trebala je služiti i ova knjiga o naziranju na svijet. No tko s pravim naučnim etosom čita tu knjigu, taj će sigurno biti uvjeren, da se tu radi o p r a v o m diletantizmu. Iznose se stvari, koje su u naučnom svijetu već odavno likvidirane. Prijeporne točke ne karakteriziraju se kao takve,

nego se i najprijeporniji momenti prikazuju kao nešto, što je izvan svake diskusije i što se samo po sebi razumijeva. U tom diletantizmu čovjek »autonomno se konstituira u kosmosu« (str. 385), tako da je sam »svoj vlastiti stvoritelj i zakonodavac« (str. 386). I ma da Wyneken želi zastupati »religiju aktiviteta« (str. 368), ipak je vrhunac njegovog rezoniranja pravi nihilizam: »Handeln müssen wir ohne Gesetz, unseren Weg finden ohne Leitfaden, vordringen ohne Sicherheit« (str. 355).

Tko poznaje ranije Wynekenove publikacije, taj neće biti iznenađen ovim njegovim nazorima, po kojima stvarno zauzima sasvim negativan stav prema religiji, kršćanstvu i crkvi. Još prije nazvao je F. Muckle Wynekenove misli »mislima jednog fantasta«, u djelu »Gustav Wyneken, Ein Bild des Kulturverfalls der Zeit« (Lauenburg 1924, str. 11), dok je K. Haase u stručnom pedagoškom leksikonu izričito registrirao njegov »demagoški nastup« (Lexikon der Pädagogik der Gegenwart, 2. Bd., Freiburg i. Br. 1932, stup. 1338). Državna vlast zabranila je Wynekenu praktični pedagoški rad, i to u više navrata, uvijek zbog njegovog odveć liberalnog shvaćanja ćudorednih pitanja. Godine 1921. imao se braniti pred sudom zbog nećudorednih djela u smislu jednog danas vrlo poznatog paragrafa; o tom govori J. Hoffmann u članku »Wyneken und seine Erziehungsziele« (Allgemeine Rundschau 18, 1921, str. 225) i F. Muckle u naprijed navedenom djelu (str. 106 i 117), a da je bio osuđen spominje i K. Haase (stup. 1337). Wynekenov spis »Eros« (Lauenburg 1921) je njegova obrana pred sucima. — Značajno je za Wynekenov duh također to, da u predgovoru svog djela »Wickersdorf« (Lauenburg 1922) mogao pisati ovo: »Diese Darstellung wurde auf Veranlassung des Russischen Wolkskommissariats für Volksaufklärung niedergeschrieben und ins Russische übersetzt« (str. V).

O PSIHOLOŠKOJ METODI U RELIGIOZNOJ NASTAVI.

SUMMARIUM.

Im Anschluss an eine Aussprache mit G. Götzel, S. Irschl und J. Eisenreich wird auf Grund der bisherigen praktischen Erfahrungen über Sinn und Wert der »Münchener Methode« berichtet. Die Formalstufen beschränken sich meist auf den Dreischritt »Einstimmung, Darbietung, Vertiefung«; im übrigen herrscht Freiheit. Vielfach wird das Schema auch ganz verlassen. Doch ist man nach wie vor bemüht, den Grundgedanken der »Münchener Methode«, die Anschaulichkeit, mit allen nur denkbaren Mitteln anzustreben. Das wirkliche Lehrgespräch (im Gegensatz zur Darbietung) soll herbeigeführt werden. Namentlich in den höheren Klassen ist interessantes Material wichtiger, als straffe Methodik. Die Durchführung der straffen Methodik im Sinne der »Münchener Methode« ist übrigens eine Überanforderung an den Lehrer; auch ist die scharfe begriffliche Herausarbeitung und Einübung des Stoffes dabei kaum möglich.

Početkom ovog stoljeća mnogo se raspravljalo o metodi religiozne nastave. Pobjeda je bila na strani onih, koji su zastupali takozvanu psihološku metodu; ona se obično zove »münchenska metoda«, jer je po svojim zastupnicima u Münchenu dobila svoju klasičnu strukturu. Njeno je prikazivanje građe sintetičkog smjera, tako da je pobjedom psihološke metode i sinteza slavila pobjedu nad različnim analitičko-egzegetskim nastojanjima.

Da odmah istaknem, što držim o zagrebačkom katehetskom pokretu u smjeru psihološke metode, mislim da je samostalnost tog pokreta dovoljno opravdana u slijedećim spisima F. Hefflera: Die Entwicklung der psychologischen Methode beim Religionsunterrichte in den kroatischen Ländern (Separatabdruck aus den »Kat. Blättern« 1905), Građa za povijest hrvatske kateheze, sv. I. (Zagreb 1932) i II. (Zagreb 1934, poredi str. 28).

Načela münchenske psihološke metode smijem ovdje kao poznata pretpostaviti. Potsjećam samo ukratko na shemu ove

metode: »Das ganze Schema ist also: Zielangabe, Vorbereitung, Darbietung, Erklärung, Zusammenfassung, Anwendung.« Tako A. Weber, jedan od prvih i najoduševljenijih zastupnika münchenske metode, u svom djelu »Die Münchener katechetische Bewegung« (Kempten und München 1905, str. 134). A najuvaženiji pobornik iste metode, H. Stieglitz, naglašuje u djelu »Ausgeführte Katechesen über die katholische Glaubenslehre[6]« (Kempten und München 1910, str. VII) među ostalim i ovo: »Die erste Hauptstufe ist die Darbietung der neuen Wahrheit. Sie soll in einer einheitlichen Anschauung bestehen. Gerade darin liegt die Eigenart der Münchener Methode.« Sami zastupnici münchenske metode znali su vrlo dobro, da njihova metoda ne znači potpunu novost i da može biti religiozne građe, kod koje se treba držati analitičke metode. Tako na pr. H. Stieglitz (navedeno djelo, str. VII) načelno upozoruje: »Man soll ein Prinzip nicht auspressen wie eine Zitrone.« A poznati pedagog J. Göttler u svom referatu pod naslovom »Abhängigkeit der katechetischen Methode, sondern textanalytisch zu behandeln« (J. Göttler, texte (Sentenzen, Herrenworte, Perikopen), Gebets- und Liedertexte, soweit sie zum Gegenstand eigener Lektionen gemacht werden, sind überhaupt nicht nach der Münchener Methode, sonder textanalytisch zu behandeln« (J. Göttler, Der Münchener Katechetische Kurs 1907, München 1908, str. 325). Ipak se ne može poreći, da je münchenski pokret vodio do stanovite metodske isključivosti. Mislilo se, da je konačno pronađena ona shema, po kojoj treba, ako je samo ikako moguće, prikazati ili predočiti religioznu građu. Sve drugo vrijedilo je samo kao iznimka, eventualno kao prirodno ograničenje. No pravilo je bilo: držati se psihološke metode u duhu i prema načelima münchenskog pokreta.

F. Heffler slično brani pet stupnjeva kod obrađivanja metodičke jedinice — pripravu, raširivanje, združivanje, shvaćanje i primjenjivanje — ali preporuča vjeroučitelju da »upotrebljava na svakom stupnju drugi put i oblik obuke, već prema svrsi dotičnoga stupnja« (Metodika za vjeronauk u nižim pučkim školama, Zagreb 1903, str. 103 i 116). Poslije češće i sam ističe, da se nije radilo o nametanju okova, a i različna izdanja »Kršćanskog nauka« pokazuju priličnu slobodu (trotakt). No u trećem, sasvim prerađenom izdanju svoje knjige

»Metodika religijske nastave i odgoja« (Zagreb 1931) načelno još uvijek zastupa Willmannovu konačnu redakciju, prema kojoj kod obrađivanja vjeronaučne medotičke jedinice ima p e t formalnih stupnjeva: priprava, davanje (ili raširivanje), razvijanje, shvaćanje (pamćenje, pribiranje), primjenjivanje (str. 82—83).

Svoj najveći ugled uživala je münchenska metoda između 1905. i 1908. godine. Mnogim katehetama je to vrijeme još i danas u najboljoj uspomeni, kako sam imao prilike čuti iz usta više njih. Od onda je prošlo mnogo vremena, iza njih stoji iskustvo od oko 30 godina. Svjetski rat, poslijeratno vrijeme s revolucijama u različnom pogledu, te konačno novi rat u Evropi stvarale su i za religioznu nastavu nove situacije, u kojima se imalo pokazati, da li münchenskoj metodi zaista pripada ono značenje, koje su joj pripisali njeni prvi zastupnici. Tko je pratio t e o r e t s k o raspravljanje oko münchenske metode, i to raspravljanje u različitim etapama, taj će po svoj prilici biti uvjeren, da mu je uglavnom već poznato sve ono, što se n a č e l n o može reći za ili protiv sintetičkog postupka münchenske psihološke metode. I moglo bi mu se činiti suvišnim i napornim, da pred njim opet u pojedinostima konfrontiramo razloge za i protiv, pa bilo to i u novom obliku i s novim dodacima. Zato u to ni ne ulazim. No držim, da će svakog vjeroučitelja zanimati da čuje, što se d a n a s misli o münchenskoj metodi. Neka to čuje iz usta takvih osoba, koje prije svega imaju veliku praksu u katehiziranju po načelima münchenske metode, a koje su i po svom sadašnjem položaju bez sumnje nadležne da sude o toj stvari. To su ova gospoda:

Msgr. Gustav G ö t z e l, papinski komornik i pretsjednik Njemačkog katehetskog društva (za čitavu Njemačku!), dugogodišnji vjeroučitelj na osnovnim i šegrtskim školama;

Simon I r s c h l, kanonik i referent za sve školske stvari kod Nadbiskupskog ordinarijata München-Freising, dugogodišnji kateheta na ženskim stručnim školama;

Josip E i s e n r e i c h, već 27 godina aktivan profesor na srednjim školama, preko 18 godina prisustvovao u Münchenu svim konferencijama o religioznoj nastavi na srednjim školama, već 10 godina pretsjednik tih konferencija.

U nekoliko navrata vijećao sam s navedenom gospodom. Već kod prvog vijećanja sporazumjeli smo se u tom, da se rezultat ima objelodaniti u »Bogoslovskoj smotri«.

* * *

U Njemačkoj je sad obzirom na religioznu nastavu slijedeća situacija:

U osnovnim školama imali su prije tjedno 3—4 sata vjeronauka, dok sad imaju samo 2 sata na tjedan, a u osmom razredu samo 1 sat. — U srednjim školama imaju u nižim razredima po 2 sata, a od petog razreda dalje samo po 1 sat. Tako u Bavarskoj. U ostalom Reichu tri niža razreda imaju po 2 sata, četvrti razred ima 1 sat, dok se u višim razredima uopće ne predaje vjeronauk. — U šegrtskim i stručnim školama nema vjeronauka. — To je samo neka opća slika, jer po različnim su krajevima različni propisi na snazi, a i ti se propisi k tomu češće mijenjaju.

Uslijed toga ima danas razmjerno malo vremena za vjersku obuku. Vjeroučitelj mora da se koncentrira na ono što je najvažnije. On nema vremena da ide u širinu, već mora za kratko vrijeme svršiti najvažniju građu. Zato su danas u Njemačkoj potrebne nove, kraće školske knjige, ali dakako ne samo skraćene dogmatike i moralke, već školske knjige naročite vrste: školske knjige prilagođene psihi đaka. Pitanje novih školskih knjiga skopčano je s velikim poteškoćama, i to u različnom pogledu, pa je ono danas velika zadaća, koja se ne da riješiti od danas na sutra. Zato se po školama još i dalje upotrebljavaju stare školske knjige, koje su u svoje vrijeme odobrene od nadležnih vlasti. U privatne svrhe izrađuju se nove knjige, ali i tu se može tek govoriti o jednom traženju, ne o uspjelim rezultatima.

Već 1921. godine objelodanio je F. X. Eggersdorfer članak pod naslovom »Der Sinn der Methodenbewegung in der Katechese« (Katechetische Blätter, N. F. 22, 1921, str. 59—65 i 106—117), u kojem pokazuje da je münchenska metoda teoretski doduše opravdana kao »normalni tip« kateheze, ali da zato ipak treba uvažiti i praktične poteškoće: Die Praktiker »klagen über die Breite des Verfahrens, über die Umwege der Begriffsbildung, über die Gezwungenheit des Verfahrens: sie fühlen sich nicht selten als Martyrer der Methode, statt ihre befreiende Hilfe zu erfahren« (str. 111—112).

G ö t z e l:

U bitnom je već Eggersdofer tražio, da se napusti »jednostranost« i »isključivost« münchenske metode. Poslije njega je H. K a u t z u prvom svesku svog djela »Neubau des katholischen Religionsunterrichtes[3]« (Kevelaer 1924) zahtijevao, da se prema građi i svrsi izabere ona metoda, koja je u konkretnom slučaju najpodesnija; ukoliko onda daje svoje vlastite metodske upute, pokazuje se donekle protivnikom münchenske metode. Zatim je došla metoda »škole rada«, koja doduše ne isključuje niti zapostavlja u bitnim crtama münchensku metodu, ali ipak dodaje novi momenat, naime suradnju ili sudjelovanje djeteta. Vidi o tome: G. G ö t z e l, Unsere Stellung zur Arbeitsschule (Christlich-pädagogische Blätter. 48, 1925, str. 213—216 i 237—248) i Arbeitsschule und kath. Religionspädagogik (Katechetische Blätter, N. F. 29, 1928, str. 145—150 i 205—211). — J. A. J u n g m a n n u svom djelu »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung« (Regensburg 1936) traži, da se glavna pažnja posveti samoj građi; metoda postaje sporedna. No u zadnje vrijeme ipak tražimo od kateheta, da što zornije prikažu građu, i to tim više, što je današnje dijete i inače na svakom koraku izloženo najzornijim prizorima i utiscima. Mnogi doduše kažu, da je crtanje na satu vjeronauka stvarno samo nezahvalna zabava i da ono često vodi do neugodnog karikiranja, no i taj je sud prestrog. Svakako je crtanje samo za malu djecu. Ukratko se može reći ovo: trotakt münchenske metode »Anschauen, Denken, Tun« vrijedi još i danas, ali i taj je trotakt često reduciran na princip zornosti; današnji je metodski tip »Lehrgespräch« ili dijalog u opreci prema »Darbietung«-u münchenske metode. Sve se to dakako odnosi na nastavu u osnovnoj školi. U pogledu srednjih škola skoro uvijek se raspravlja o građi, a samo rijetko o metodi.

I r s c h l:

Općenito se danas može reći, da je oduševljenje za münchensku metodu prilično popustilo. Zadnjih dvadeset godina nije se već mnogo raspravljalo o teoriji ili metodici, a ni pristaše münchenske metode nisu više tražili onu isključivost, kako je to (usprkos svim protivnim uvjeravanjima!) prije bio slučaj. Münchenski pokret postigao je to, da se u vjerskoj obuci išlo za tim, da predavanje bude lijepo, živo i zorno. No i u tom pogledu danas prevladava princip veće slobode. Današ-

nji izvanjski uvjeti više preporučuju analitičku metodu. Ta okolnost krije u sebi pogibelj, da vjeroučitelj postane slobodniji i površniji u pripravi. Borba oko münchenske metode postigla je sigurno to, da vjeroučitelj od pitanja do pitanja sam odlučuje, hoće li sintetički ili analitički prikazati svoju građu. Tako na pr. ne može biti sumnje, da za prikazivanje Gospodinova govora (gorske besjede) najviše odgovara analitička metoda; münchenska metoda značila bi u ovom slučaju velik gubitak vremena. — Praksa je pokazala, da münchenska metoda izvrsno odgovara kod manje djece. U višim razredima (pučke škole), to jest kod djece od petog do osmog razreda, kad je metodski proces psihološke metode djeci već bolje poznat, zanimanje traje samo dok se »pripovijeda« i djeca slabo paze, kad treba fiksirati religiozni sadržaj predavanja. Iskustvo je također pokazalo, da je shema psihološke metode često ipak previše komplicirana i da vjeroučitelj troši mnogo vremena i energije, da bi došao do onog, do čega bi lakše i brže došao analitičkim putem.

E i s e n r e i c h:

Za vjersku obuku po münchenskoj metodi u srednjoj školi jedino dolaze u obzir tri najniža razreda, i to ako pretpostavimo, da nastavnik raspolaže čitavim, a ne skraćenim satom. Pozitivna vrijednost münchenske metode dobro nam je poznata i nećemo je obescijeniti. No glavna i česta poteškoća ove metode bila je uvijek takozvano pojmovno fiksiranje religioznog sadržaja predavanja kao i njegovo uvježbavanje s učenicima. Zato su mnogi vjeroučitelji i u osnovnoj školi prilično napustili klasičnu shemu münchenske metode. I danas uvijek tražimo z o r n o s t, ali ne uvijek po shemi münchenske metode. U višim razredima đaci brzo otkriju »tajnu« sheme odnosno strogog shematskog obrađivanja građe i stvar im postane smiješna. Zato je važnije, da nastavnik raspolaže što većim z a n i m l j i v i m materijalom s područja književnosti, umjetnosti, povijesti i prirodnih nauka, nego da se strogo drži metodskog postupka po nekoj stalnoj shemi. Princip mora biti slijedeći: ne puno p r e d a v a t i, nego pitanjem i ponavljanjem izazvati pravi dijalog s učenicima — »L e h r g e s p r ä c h«. Zanimljivim materijalom osigurana je zornost (prednost münchenske metode), a dijalog uključuje suradnju učenikovu (zahtjev metode »škole rada«). Katkad je dobro, naročito u srednjim razredima (godine

puberteta!), da učenici imaju knjigu pred sobom i da na samom predavanju čitaju neke tekstove iz knjige. Ja sam se služio svim mogućim metodama, jer sam uvijek aktivno učestvovao u raspravljanju oko metoda religiozne nastave, a danas se sve više vraćam upotrebi knjige. Praktično je k tomu i nemoguće, da nastavnik dnevno održi četiri do pet predavanja po shemi münchenske metode. To je vrlo naporno i nastavnik fizički to ne može dugo izdržati. Držim, da bi moje gornje izvode potpisali svi stariji nastavnici, koji su kao mladi svećenici sudjelovali na katehetskim kongresima, kad je münchenska metoda slavila svoje sjajne pobjede. Posebno moram naglasiti, da je svima od početka bilo jasno, da se münchenskom metodom ne možemo bez daljnjeg služiti u višim razredima srednjih škola. Zato smo zajedno s Göttlerom kroz dvije zime na mjesečnim sastancima držali praktične kateheze u tom smjeru, a rezultat nije bio povoljan za münchensku metodu — »man war äusserst zurückhaltend«. — Općenito je moj vlastiti metodski postupak u višim razredima ovaj: u d o g m a t s k i m pitanjima — »Einfühlung, Sinnerfassung (Gehalt des Dogmas), Wahrheitserfassung (Beweis), Werterfassung (Ausstrahlung auf das christliche Leben)«; u m o r a l n i m pitanjima — polaziti od nutarnjeg i dogmatskog opravdanja, zatim deduktivno izvoditi sve što iz toga slijedi za život. Posebno ističem, da strogo apologetsko mišljenje odbija mladež. Stoga treba apologetske probleme prikazati u što pozitivnijem obliku. Svakako je apologetika s razumskim ili filozofskim opravdanjem Boga i religije za srednjoškolsku mladež vrlo teška, možda najteža od svih disciplina. Logički bi trebalo predavati apologetiku prije dogmatike i moralke, ali psihološki je to takoreći isključeno, jer je apologetsko mišljenje vrlo apstraktno i pretpostavlja kod učenika sposobnost apstraktnog rezoniranja. Stoga apologetiku predajemo u osmom razredu i ne mislimo na promjenu u tom pogledu.

* * *

Zanimljivo je primijetiti, da je prema naprijed spomenutim potrebama danas donekle dobio pravo J. H o l l w e c k, koji je 1907. godine referirao o analitičkoj metodi i iznio svoje poteškoće protiv münchenske metode. Zbog referata F. J. K n e c h t a, ondašnjeg freiburškog pomoćnog biskupa, koji se zalagao za münchensku metodu, za koju je već i inače vladalo veliko oduševljenje, Hollweck je čak htio sasvim odustati od

svog referata. Na izričitu želju pretsjednika i skupštine ipak je održao svoje predavanje, u kojem je među ostalim rekao:

»Die Möglichkeit der Anwendung des synthetischen Verfahrens, wie es sich die sog. Münchener Methode denkt, ist vorab bedingt durch die verfügbare Z e i t. Als Grundsatz hat zu gelten, dass der g a n z e Stoff behandelt werden muss, und dass nicht Unterrichte, welche am Schluss eines Hauptstückes oder des Katechismus stehen — z. B. der wichtige Unterricht über das Gebet — ausfallen, nie dem Kinde erklärt werden, weil der Katechet vor lauter Methode nicht soweit kommt. Ein G a n z e s der christlichen Wahrheit hört der Christ nur im Katechismusunterricht, sonst n i e mehr« (J. H o l l w e c k, Die textanalytische Methode u knjizi J. G ö t t l e r, Der Münchener Katechetische Kurs 1907, Kempten und München 1908, str. 286). Poslije: »Die nötige Zeit als verfügbar vorausgesetzt, ist die Anwendung der textsynthetischen Methode nur für die Unterstufe [to jest za četiri niža razreda] empfehlenswert, aber auch hier nicht immer notwendig, wenn der Textanalytiker methodisch r i c h t i g verfährt« (str. 288).

Što je u prvom tekstu rečeno obzirom na v r i j e m e, kojim vjeroučitelj raspolaže, postalo je u današnjoj situaciji sudbonosno za mogućnost primjenjivanja münchenske metode. No i drugi tekst jasno karakterizira jednu poteškoću, za koju se prije nije htjelo ni čuti, ali za koju se danas, poslije dugogodišnjeg iskustva s psihološkom metodom ima više razumijevanja. Kad to tvrdim, vrlo dobro znam, da su i sami branitelji münchenske metode govorili i raspravljali o stanovitim ograničenjima, no u praksi pa i u »javnom mišljenju« imala je ta metoda ipak neku vrstu monopolnog značenja. Što se tiče spomenutog raspravljanja, to si na pr. G. G r u n w a l d u raspravi pod naslovom »Modifikationen der Lehrmethode durch die religiösen Entwicklungsstufen« posebno dao truda, da opširnom argumentacijom dokaže upotrebivost münchenske metode u srednjim razredima osnovne škole, pa i u višim razredima ženskih odjeljenja (vidi o tom: J. G ö t t l e r, Vierter Münchener Katechetischer Kurs. Kempten und München 1911, str. 209—258).

Značajna je bila i Eggersdorfova izjava na drugom katehetskom kongresu u Münchenu 1928. godine u diskusiji oko izdavanja leksikona ili priručnika za katehetiku: izdavanje

priručnika bilo bi riskantno, jer — »1912 waren wir einig in den Erziehungsfragen; heute sind wir fast chaotisch geschieden in der Methode« (vidi: K. Schrems, Zweiter Katechetischer Kongress München 1928. Donauwörth 1928, str. 266).

Prema naprijed iznesenim izjavama münchenska psihološka metoda nije danas samo utoliko modificirana, ukoliko se radi o »posebnostima münchenske škole«, kao na pr. da li je dopušteno služiti se sa više primjera ili se mora strogo insistirati na jedinstvu zora, te prema tome na jednoj jedinoj pripovijesti; da li se primjenjivanje mora strogo shematski provesti na predviđenom petom stupnju ili se ono smije nadovezati na bilo koji momenat, kad je dijete raspoloženo za primanje praktičnih uputa za život. Po iskustvu münchenskih stručnjaka je i sam trotakt psihološke metode praktično često reduciran na princip zornosti, a u pogledu postizavanja zornosti daje se načelno vrlo velika sloboda. Katehetsko društvo dakako traži i mora tražiti metodska načela, po kojima se može postići što veća zornost. No sve je to danas više stvar »savjetodavne« naravi. A da je to drugi način opravdavanja i favoriziranja metodskih načela, nego kad se radilo o psihološkoj metodi, vidimo najbolje iz konkretnog primjera u našim krajevima. Sam F. Heffler referirao je 1908. u münchenskim »Katechetische Blätter« među ostalim i o novom nastavnom planu za vjeronauk u Dalmaciji. Tom zgodom spominje i instrukciju, koja je dodana novom nastavnom planu, a prema kojoj da je psihološka metoda »od dalmatinskog episkopata izričito propisana kao obvezni način obuke« — a malo poslije: »naložena i autoritativno propisana«.

Navedenim izjavama je prema tome pogođena psihološka metoda uopće. Heffler ističe, da se psihološka metoda u hrvatskim krajevima odmah od početka uzimala u nešto širem značenju: »Mi smo zorove već u početku uzimali prema potrebi, pa i više njih (u gornjim godištima), i to je naše načelo... prodrlo na bečkom kongresu. Niti glede mjesta primjenjivanja nismo nametali okova. Aplikacija se može učiniti uspješno vazda kad su učenici za to raspoloženi...« (Građa za povijest hrvatske kateheze, sv. I, str. 20). Sve se to naravno odnosi samo na stvari sporednijeg značaja. Preostaje još pitanje: Nije li možda i današnja shema još previše »isključiva« i »umjetna«? Na to pitanje mogu i smiju odgovoriti

samo oni, koji su uistinu predavali po klasičnim zahtjevima psihološke metode. Nije dosta služiti se bilo na koji način primjerima i uplesti bilo na koji način upute za život. U pitanju je baš onaj način obuke, po kojem se savjesno i dosljedno i vješto provodi ono, što prema svojoj teoretskoj strukturi na pojedinim stupnjevima propisuje takozvana psihološka metoda, i to bilo da ima tri ili pet stupnjeva. Držim da u toj stvari ima da odluči praksa ili iskustvo, a ne teorija. Teoretski je naime jasno, da se velika većina religioznih istina najprikladnije prikazuje po principima psihološke metode. Pita se samo, da li je ta metoda i stvarno provediva ili u kojoj je mjeri provediva. U smislu iskustva njemačkih vjeroučitelja, kako smo naprijed izložili, treba svagdje tražiti što veću zornost, ali pri tom treba također dati što veću slobodu. To s jedne strane znači napustiti psihološku metodu, ali s druge strane ipak znači tražiti postupak po psihološkim zakonima. Zato se popuštanje oduševljenja za psihološku metodu ili čak napuštanje psihološke metode može odnositi samo na klasičnu shemu psihološke metode, a nikako na osnovne psihološke zakone, na kojima se na temelju. To treba imati pred očima, jer inače može doći do velikog i suvišnog nesporazuma.

Radna nastava može biti psihološka i onda, kad se ne obazire na shematske stupnjeve, već prema konkretnim prilikama i mogućnostima slobodnije bira sredstva, kao na pr. crtanje, prikazivanje slika, filma i sl. Stoga načelno možemo reći: tko zna crtati i ima volju za crtanje, neka slobodno crta. Samo neka pazi, da zornost crtanja ne prelazi u karikiranje. I neka ne misli, da baš treba sve crtati.

Važno je, da uvijek pazimo na t. zv. psihološki optimum, o kojem govori M. Pfliegler u svojoj knjižici »Der rechte Augenblick, Erwägungen über die entscheidenden Zeiten im Bildungsvorgang[2]« (Salzburg-Leipzig 1938, str. 15—19), kad kaže: »Kao što se kod njegovanja neke biljke mora paziti na neke zakonitosti, — vrtlar zna, kad mora presaditi, kad obrezati, kad gnojiti i drugo što je još potrebno, — tako i u životu čovjekovu traže izvjesne godine izvjesnu njegu. Ne tako, kao da bi stanovite mjere obrazovanja bile isključivo vezane na izvjesne godine razvitka, ali ipak tako, da svaki odsjek razvitka čovjekova ima svoju djelomičnu zadaću za obrazovanje. Onaj povoljni trenutak za izvjesnu djelomičnu za-

daću čovjekova oblikovanja zovemo «psihološkim optimumom» za odgojni rad... Svakom obrazovatelju i odgojitelju moraju biti jasni pojedini dijelovi obrazovne zadaće i kod svakog njihov «psihološki optimum». Ne smije zaboraviti na pravi trenutak. I ako je pravi trenutak kod nekog čovjeka jedanput prošao neiskorišćen, ne treba odgojitelj da izgubi volju (uviđajući, što je sad još moguće i što nije više moguće). Prije svega ne treba sada da bude silovit. Može se desiti, da on iz nerazumijevanja prekasno traži djela, koja više nisu primjerena stupnju razvitka njegovog pitomca ili još nisu primjerena i kod kojih mora računati na otpor, koji za koju godinu kasnije ne bi više imao, ili otpor, koji prije koje godine ne bi imao. Budući da obrazovanje, o kojem se ovdje govori, može vrlo rano početi..., može se desiti, da su mogućnosti za izvjesne djelomične zadaće odgoja zapravo već prošle. Taj nedostatak može nadoknaditi samo neobično naprezanje volje ili milost Božja. Genetičko-psihološki uvid u tok ljudskog egzistencijalnog rastenja i u značenje njegovih pojedinih odsjeka čini za cijeli obrazovni rad tek pretpostavku njegove djelatnosti.« Sve se to prvenstveno odnosi na izrađivanje nastavnog plana kao i na praktični individualni rad s omladinom. No ono također može dati smjernice za metodski postupak u prikazivanju religiozne građe, naročito ukoliko stavlja granice — sve u svoje vrijeme; (o prigovorima protiv münchenske metode radi Pfliegler u djelu »Der Religionsunterricht, III. Teil: Die Methodik der religiösen Bildung«, Innsbruck 1935, str. 206—214).

* * *

Nova vremena traže nove puteve!

U tom smislu danas u Njemačkoj nastaje novi tip religiozne literature. On se doduše također bitno ravna po psihološkim zakonima i psihološkim potrebama, ali se zato ipak prilično udaljuje od onog shematskog načina obrađivanja i prikazivanja, koji je poznat pod imenom »psihološke metode«. Tako su na pr. u nakladi Herdera izašla slijedeća djela, koja su obzirom na naprijed iznesene misli od naročitog značenja:

R. Peil »Werkbuch der katholischen Religion« u tri sveska. Dosad su izašla samo dva prva sveska, i to prvi već u drugom izdanju: »Lernet den Christusglauben kennen!« (2. izd., Freiburg i. Br. 1940, XVI i 252 str., uvezano RM 4, 80) i »Der

katholische Mensch« (1939, XII i 340 str., uvezano RM 5,80). Treći svezak »Der Christ in der Gemeinschaft« imao bi skoro izaći. Ovo se djelo ne smije shvatiti kao novi školski priručnik, niti prvenstveno kao pomagalo za katehetu: ono je nastalo kao samostalan i novi tip literature, i to s jedne strane kao nadopuna odnosno upotpunjenje školskog znanja i s druge strane također kao nadomjestak za školsku obuku. Zato je ono po svojoj strukturi prilagođeno uvjetima i potrebama takozvane radne zajednice. U pogledu prikazivanja građe naizmjence se služi dijalogom, štivom, pismom i sličnim psihološki uvjetovanim sredstvima. U prvom redu namijenjeno je đacima viših razreda srednjih škola, naročito osmoškolcima, a zatim općenito svim naobraženim vjernicima. Djelo je izvrsno uspjelo. U skraćenom obliku izlazi u istoj nakladi pod naslovom »Werkhefte der katholischen Religion«. Prvi svezak ima naslov »Der Christusglaube und seine Begründung« (Freiburg i. Br. 1940, VIII i 100 str., uvezano RM 1, 50). — Na sličnoj osnovi izradila je O. Mosshammer specijalno za žensku mladež djelo u tri sveska pod naslovom »Werkbuch der religiösen Mädchenführung«: »Leben in der Zeit« (4. izd., Herder Freiburg i. Br. 1939, XVIII i 334 str., uvezano RM 5, 20), »Weg in die Weite« (4. izd., 1940, XVI i 410 str., uvezano RM 6,—) i »Ziel aller Wege und alles Lebens« (4. izd., 1940, XIV i 400 str., uvezano RM 6,—). Ovo je strogo izvanškolska knjiga, isključivo određena za radne zajednice. — Vrlo zorno te utoliko psihološki napisana su na pr. i djela F. M. Willama »Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel« (Herder Freiburg i. Br. 1933, više izdanja i prevedeno na više jezika) i »Das Leben Marias, der Mutter Jesu« (2. izd., Herder Freiburg i. Br. 1936) ili životopis sv. Pavla od J. Holznera »Paulus, Sein Leben und seine Briefe in religionsgeschichtlichem Zusammenhang dargestellt« (3.—10. id., Herder Freiburg i. Br. 1939).

Kad spominjem ova djela, vrlo dobro znam, da se pitanje psihološke metode za vjersku obuku u osnovnoj školi ne smije zamijeniti s pitanjem vjerskih zajednica, u kojima sudjeluju zreliji đaci i odrasli ljudi, intelektualci. Želio sam samo upozoriti na to, da psihološka metoda svedena na princip zornosti i zanimljivosti ima svoju neprolaznu vrijednost.

RELIGIJA I „VANLOGIČKI" OBLIK MIŠLJENJA.

SUMMARIUM.

Die Bemühungen um die Lösung der Frage nach Sinn und Wesen der Religion stehen im Zeichen der Bipolarität von einseitig rationalem Denken, das namentlich durch die Aufstellung einer sogenannten Vernunftreligion zum Verneiner jeder Offenbarung wird, und einseitig theologischem Denken, wie es beispielsweise in der dialektischen Theologie zur Aufhebung aller natürlichen Aussagen über den Menschen der Naturordnung und dessen Religion führt. Echtes religionsphilosophisches Denken ist wesentlich v e r m i t t e l n d e s D e n k e n zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Philosophie und Theologie, und zwar als solches eindeutig bedingt und bestimmt durch den »homo naturaliter religiosus« in seiner Hörigkeit für eine mögliche Offenbarung Gottes nach freiem Ratschluss, selbst wenn in der Geschichte der Menschheit ein Schweigen Gottes festzustellen wäre. — Koepgens »Gnosis des Christentums« stellt ein dringendes Anliegen der jüngeren Theologengeneration zur Diskussion, bedauerlicherweise in einer Form, die nicht selten sauberes Denken vermissen lässt und infolgedessen die Sache wenig fördert. Dringend notwendig wäre eine nähere Klärung und Richtigstellung der Begriffe von theologischer Existenz, ausserlogischer Denkform, Symbolsprache, Dogma, dann die Heraushebung der Intuition in ihrer verschiedenartigen Gegenüberstellung zu anderen Denkweisen, vor allem aber die scharfe Trennung der Probleme um die Glaubensbegründung und um die spekulative Durchdringung des Dogmas. Vermutlich liessen sich dann die unglücklichen Formulierungen umgehen, durch die sich Koepgen in theologische Schwierigkeiten verstrickt und trotz aller Einschränkungsversuche zum Vatikanischen Konzil in Gegensatz bringt. — Anschliessend wird auf das berechtigte Anliegen der »Verkündigungstheologie« hingewiesen.

Filozofija religije kao razumsko opravdanje one naročite duhovne tvorbe, koju nazivamo religijom, nekako stoji u sredini između filozofije i teologije, između razuma i objave. U dugotrajnoj borbi oko njenog prava na opstanak unutar granica sistematskog znanja njena sudbina stoji u znaku filozofsko-teološkog »bipolariteta«. R a c i o n a l i s t i č k i s i s t e m i po svojim načelima dolaze do takvog shvaćanja religije, koje samo

po sebi prelazi u negaciju objave, a dosljedno i teologije. Takozvana dijalektička teologija, obratno, po osnovnoj tezi protestantizma o potpunoj pokvarenosti ljudske naravi poslije istočnog grijeha isključivo brani nadnaravni značaj religije, a svojom tvrdnjom o nespoznatljivosti moralnog dobra u čisto naravnom redu prelazi u negaciju svakog razumskog znanja o religiji. Promašeno je i jedno i drugo stanovište. Istina je u sredini, kako ćemo u slijedećem pokazati.

Čovjek može kauzalno misliti. To ga mišljenje vodi do spoznaje vlastite ograničenosti i nedostatnosti. Barem načelno na taj način nastaje pitanje o smislu zadnjih suvislosti bitka. Za filozofsko mišljenje uostalom nije odlučno, da li se svaki čovjek stvarno i bavi tim problemima, da bi pronašao smisao i vrijednost svog života. Važno je samo to, da u tom pravcu treba tražiti metodički postupak, kojim se na objektivno mjerodavan i pouzdan način može opravdati čovjekov bitak kao i svako kozmičko zbivanje obzirom na njihov zadnji razlog. To naročito vrijedi o spoznaji Boga uzročnim promatranjem svijeta. Sve ono, do čega se može doći iskustvom, najedanput je čovjeku problematično, i to zato, jer se ono ne prikazuje mišljenju kao zatvoren krug, već obratno kao nešto što je bitno »otvoreno«, uvjetovano, ovisno. Ono uvijek traži nadopunu svog smisla po nečem, što je izvan njega. Kod takvog promatranja i razmišljanja najvažniju ulogu igra kauzalno mišljenje. Mišljenje naime nastoji, da vremenski utvrdi odvijanje svih tih različitih događaja, koji stoje u nekom međusobnom odnosu, a naročito nastoji, da pronađe i razjasni njihove međusobne veze. Pri tome se pokazuje, da su takozvane uzročne veze najvažnije. No sad se čini, da i samo mišljenje prestaje biti kompetentno. S jedne se strane naime ukazuje potreba, da se za pronađeni uzrok traži novi uzrok, a s druge strane mišljenje očito ima tendenciju, da se zaustavi kod jednog zadnjeg uzroka. Ova se antinomija rješava time, što se priznaje egzistencija jednog najvišeg uzroka, koji ima razlog svog egzistiranja u samom sebi.

Ovaj zadnji uzrok kao pravrelo svakog bitka, kako kozmičkog zbivanja tako i svih osobnih bića, mora i sam biti osobni nosilac bitka, to jest osobni uzrok. Ovako stečeni pojmovi, nužni bitak i osobni bitak, od osnovnog su značenja

za filozofsko mišljenje. U njima, odnosno u njihovoj sintezi, imamo već pravi teistički pojam o Bogu, koji može poslužiti kao temelj jedne teističke filozofije religije. Znati za ovaj zadnji razlog svega bitka, koji nužno od sebe i po sebi egzistira i koji stoga ni pod kojim uvjetom ne može ne egzistirati, a koji je k tomu osobne naravi, to znanje dostaje čovjeku da spozna svoju obvezu, da stupi u odnos prema Bogu.

U ovom traženju Boga, koje se osniva na činjenici da je čovjek stvor Božji, vidimo u metafizičkom pogledu prvi početak religioznog odnosa. To nije traženje iz radoznalosti, koje je po svom »osobnom stavu« načelno indiferentno prema odgovoru, koje naime ili priznaje taj odgovor ili ga blazirano zabacuje. Ne, to je već neko poklonstveno pokoravanje, bezuvjetna pripravnost za priznavanje činjenica u onom smislu, u kojem se one prikazuju našoj spoznaji. Baš zato, jer je čovjek egzistencijalno ovisan o Bogu, jer ga svojstvenost njegove osobnosti obvezuje da stupi u odnos prema Bogu, zato i Božji odgovor za njega ima obvezatni značaj. Nije više čovjeku prepušteno, da na Božji odgovor reagira ili ne. Gdje čovjek nije spreman da se pokorava Božjoj odredbi, Božjoj volji, tamo uopće ne može biti govora o religiji. Ali se obratno ipak mora reći, da i u takvim slučajevima, u kojima čovjek načelno nije spreman da se pokorava Bogu, Božji odgovor može čovjeku biti jasan, a ta ga jasna spoznaja obvezuje.

Da će Bog na traženje čovjeka nekako odgovoriti, o tom možemo biti sigurni na osnovi Božje dobrote. Već ovaj stvoreni svijet nije ništa drugo, nego jedna manifestacija Božje dobrote, dar iz čiste dobrote. Stoga bi bilo protiv Božje dobrote, a utoliko i protiv Božje naravi, kad bi Bog čovjeka ostavio u trajnoj neizvjesnosti. Iz toga doduše ne slijedi, da bi se Bog morao u svakom slučaju objaviti, nego slijedi samo to, da Božja volja mora biti čovjeku u dovoljnoj mjeri spoznatljiva. Tu mjeru naravski ne možemo točno odrediti. Možda ćemo najzgodnije i najispravnije reći, da je Božja volja u toj mjeri spoznatljiva, koliko je to čovjeku potrebno, da može u opravdanoj nadi i sigurnosti očekivati ispunjavanje svojih bitnih ljudskih aspiracija. Inače ljudski život ne bi imao smisla. Time je ujedno rečeno, da naš Bog ne može biti »deistički« Bog, iako bismo možda imali samo naravnu spoznaju Boga i naravnu spoznaju

naših ćudorednih dužnosti. I u pretpostavci, da nema pozitivne objave Božje, znali bismo za Božju dobrotu i pravednost, za njegovo sveznanje, za njegovu svemogućnost i mudrost. Ukratko, znali bismo za svoju dužnost da ljubimo Boga i da ispunimo svoje dužnosti prema njemu, a to bi značilo religioznost.

Kakav god bio Božji odgovor na ovo traženje čovjekovo, bitno je da se njime takoreći spušta određeni kompleks istina (dogme!) na čovjeka. To drugim riječima znači, da svaka religija mora biti normirana prema svom objektu, Bogu. Iz toga ujedno slijedi, da religijska zajednica s istinama, u koje vjeruje, ne može nikad biti potpuno izložena ljudskoj slobodi, nego da ljudska sloboda mora poštivati objektivne norme. Nema religije, koja bi se mogla osnivati na ljudskoj autonomiji. Kao što se religiozna zajednica ne može osnivati na čisto imanentno-ljudskim činiocima, tako se ni religija ne može smatrati čisto ljudskom ustanovom.

Važno je dakle znati, što je Bog u svom odgovoru odredio. To vrijedi apsolutno, bezuvjetno i isključivo. U slučaju, da se Bog pozitivno objavio, određeno je tom objavom kakva mora biti religiozna zajednica između čovjeka i Boga. Tim nikako nije rečeno, da filozofsko mišljenje u pitanju religije nije kompetentno, nego samo toliko, da je ono u naročitom smislu hipotetičkog značaja. Ne kao da njegovi rezultati imaju strogo hipotetičko značenje, nego se želi samo istaknuti, da se njegovi rezultati mogu nadopuniti i upotpuniti u novu, višu, ali jedinstvenu cjelinu. Tu se otvara vidik na problem naravi i nadnaravi.

Sa stanovišta ovog gledanja »odozgo«, sa stanovišta Boga, vidimo da je religiji imanentan zahtjev isključivosti. U čisto dogmatskom smislu razumijeva se ta isključivost o dogmama i o ćudorednom zakonu; prema tome se dvije konfesije međusobno isključuju, ukoliko su njihove dogme ili njihovi moralni zakoni protivurječni. U historijsko-dogmatskom smislu treba ovu isključivost shvatiti u strožem smislu. Ovdje nije dosta, da se nauka i zakoni u materijalnom smislu slažu, nego je potrebno da su historijski istog podrijetla. Ovom značaju isključivosti odgovara neki bezuvjetni »totalitarni« stav, barem

u tom smislu, što Božji odgovor, naročito u slučaju objave, mora ostati najviša apsolutna norma.

Preostaje sad, da uočimo značaj ovog totalitarnog stava sa stanovišta čovjeka. W. Mundle (Die religiösen Erlebnisse, Leipzig 1921, str. 30) primjećuje, da je stav intenzivno religioznih ljudi entuzijastički, upravljen na apsolutno. Slično i A. Willwoll u članku »Über die Struktur des religiösen Erlebens« (Scholastik 14, 1939, str. 11) tvrdi, da je u religioznom doživljavanju »cijela duhovna duša« otvorena prema Bogu kao najozbiljnijoj stvarnosti i nadvrijednosti svih vrijednosti, i to u jednom totalitarnom držanju, na koje nailazimo samo u religiji. Do sličnih formula dolaze različiti mislioci i sa stanovišta nove filozofije vrednota. S kojeg god stanovišta promatrali religiozno doživljavanje, ono nam se uvijek prikazuje kao neki totalitarni poklonstveni stav. Po svojoj prvotnoj tendenciji treba da ono bude sveobuhvatno skladno razumijevanje svijeta. Po svom metafizičkom značenju religija znači naročito zaokruživanje svih vrednota. Zato se čovjek osobito u trenucima intenzivnog religioznog oduševljenja osjeća u takvom totalitarnom odnosu prema Bogu, da sve zemaljske vrijednosti takoreći iščezavaju. Za pravog religioznog čovjeka, koji posve ozbiljno shvaća i proživljava svoju religioznost, uopće nema profanog područja u strogom smislu riječi. On svagdje i u svako vrijeme zna za svoje dužnosti prema Bogu. On zna, da po čitavoj svojoj egzistenciji i po čitavom svom djelovanju mora biti i ostati upravljen na Boga. Kao što je čovjek stvoren kao izraz punine bitka, tako njegova religioznost u zadnjem smislu znači svijesno vraćanje punini (cjelini). Prava je religioznost zato po svojoj biti totalitarna, i to objektivno i subjektivno. Drugim riječima: prava je religioznost teocentrička totalitarnost.

Okrenemo li sad pitanje o smislu religije u »konkretno-historijsko« i pitamo, gdje je ostvaren ovaj totalitarni stav, onda dobijemo slijedeći odgovor: Božjom pozitivnom i slobodnom objavom osnovana je jedna nadnaravna zajednica između Boga i čovjeka, koja sa strane Boga ima zahtjev isključivosti (jedino prava religija!) i totalitarnosti (najviša norma!). Ovaj nadnaravni svijet treba sad da je onaj duhovni prostor, u kojem će čovjek u svim mogućim dimenzijama doživljavati i proživljavati svoju vlastitu bit. No može se odmah pitati, da

li je u povijesti ostvarena s a m o nadnaravna religija ili možda ima — ili barem može biti — također naravne zajednice između čovjeka i Boga. Na to pitanje treba sasvim odlučno odgovoriti, da stvarno postoji samo nadnaravni religiozni život, kod čega ne smijemo zaboraviti, da taj život može imati negativan predznak. Tim diramo u jedan od najtežih problema kršćanstva.

Dosta je nejasnoća u tom pitanju skrivila sama religijska znanost. I to zato, jer se često razlikuju takozvane primitivne, naravne (prirodne) i duhovne religije. Zatim također zato, jer se sve nekršćanske religije često nazivaju naravnim religijama. Najzad neki mislioci insistiraju na različnim filozofskim razlozima, prema kojima bi navodno trebalo reći, da ima naravnih religija. Ti su razlozi otprilike slijedeći: čovjek može samo onda živjeti nadnaravnim religioznim životom, kad uistinu zna za Božju objavu; postoji naravni ćudoredni zakon, prema tome također jedno naravno ispunjavanje tog zakona, dakle naravna religioznost; milost pretpostavlja naravni red. Ako dakle čovjek bez svoje krivnje nema milosti, onda njegov religiozni život u tom slučaju znači naravnu religiju itd. Neki se čak pozivaju na mišljenje teologa, da je grešnik i bez pomoći milosti sposoban za izvjesna naravno-dobra djela. Iz toga oni sad izvode zaključak, da za one ljude, koji ne znaju za Božju objavu, mora biti moguća naravno-dobra religija.

Racionalistički deizam propagirao je naravnu religiju (Vernunftreligion) kao naročitu konkretnu konfesiju. Dogmatski se sadržaj ove religije sastoji u onim istinama različitih konkretnih konfesija, koje se mogu opravdati samim razumom. Za ovu religiju rekao je Sabatier, da je ona uvijek bila samo apstrakcija, a to znači da nije nikakva religija.

U ovom teškom pitanju trebalo bi prije svega imati točno određene pojmove. Naravna religija najbolje označuje onaj uzajamni odnos, koji bi odgovarao čisto naravnom redu (status naturae purae). Nadnaravna religija naprotiv najbolje označuje onu zajednicu između čovjeka i Boga, koja je ostvarena milošću (status justitiae originalis). Konkretno historijski znamo za jedan treći red: status naturae lapsae. Ono što čovjek čini ili može činiti u stanju istočnoga grijeha nije ono isto, što bi čovjek činio ili mogao činiti u stanju čiste naravi, jer stanje istočnog

grijeha nije status justitiae originalis minus gratia. Dobro bi bilo tako razlikovati naravnu religiju od nadnaravne, da se ne govori o »naravnim«, već o krivim religijama. Ovakav način izražavanja možda nezgodno zvuči, ali sigurno nije neopravdan. Tim nije rečeno, da bi se konkretno moralo raditi o sasvim krivim religijama, jer se konkretne konfesije mogu u različnom pogledu slagati s istinama nadnaravne religije. No ukoliko pojedine religije kao cjeline nisu istovjetne s nadnaravnom religijom, moglo bi se baš u pogledu cjeline govoriti o krivim religijama.

Nesigurnost i neodređenost oko pojma naravne religije osniva se po svoj prilici na tom, što nije sasvim jasan princip, po kojem treba razlikovati naravnu i nadnaravnu religiju. Obično se takvim principom uzima izvor spoznaje. Religija se zove naravna, kad se isključivo temelji na razumu, na razumskoj spoznaji; nadnaravna je onda, ako se formalno osniva na objavi. Međutim možemo kao princip razlikovanja uzeti sam onaj red, u kojem je naša religija konkretno ostvarena. Prema tom principu morat će se reći, da redu čiste naravi odgovara naravna religija, a redu milosti nadnaravna religija. Kod toga se opet ne smije zaboraviti, da gubitak milosti ne znači vraćanje u red čiste naravi, nego da on unosi neki negativum u nadnaravni red.

Promatramo li stvar sa stanovišta čovjeka (»odozdo«), onda se preporučuje, da se čovjek ravna po prvom principu razlikovanja (izvor spoznaje). Prema tome bi trebalo reći, da poganin, koji zna za Boga kao stvoritelja i zadnju svrhu čovjekovu isključivo na osnovi razumske spoznaje, ima naravni religiozni odnos prema Bogu. Međutim promatranje sa stanovišta Boga (»odozgo«) vodi do drugog rezultata. U konkretnom historijskom redu milost nije ograničena na vidljivu crkvenu organizaciju; gdje god se čovjek iskreno ravna po svojoj savjesti i gdje god je u principu spreman, da se ravna po svojoj spoznaji, tamo djeluje milost (O. Karrer). Čovjek, koji bezuvjetno prihvaća jednu konfesiju, za koju misli da je prava religija, u principu prihvaća onoga, koji je bez uvjeta, naime Boga. Možda ćemo čak smjeti reći, da ateist (ukoliko je bona fide) ne niječe konkretnog pravog Boga, nego samo Boga, ko-

jega nije razumio, pa da njegovo nijekanje Boga načelno još uvijek uključuje prihvaćanje pravoga Boga.

Svako filozofsko rezoniranje u prilog naravnoj religiji postaje iluzornim uslijed činjenice, da je religija kao uzajamni odnos između Boga i čovjeka konačno i bitno određena od Boga kao one instancije, koja odgovara na čovjekovo traženje. Kako historijski znamo, Bog se objavio ljudskom rodu, a time u principu svim ljudima. Bog oduvijek egzistira kao objavljeni Bog, kao Deus revelatus. Zato treba reći, da je Bog kao predmet naravne razumske spoznaje apstrakcija našeg mišljenja. Taj Bog u sadašnjem redu nije »Bog religije«. Na tu je činjenicu s pravom upozorio Max Scheler. Bog kao predmet razumske spoznaje zato nije »Bog religije«, jer je pozitivnom Božjom objavom (odlukom) religija presađena u carstvo nadnaravi, i to bez kompromisa. Treba priznati, da iz toga na prvi pogled slijede neke nezgodne stvari obzirom na sudbinu onih ljudi, koji bez svoje krivnje ne znaju za pravu religiju, a ipak žive ispravnim ćudorednim životom. Međutim te poteškoće treba rješavati po istim principima, po kojima i nastaju, dakle sa stanovišta Boga ili objave. Stvarno se i dovoljno rješavaju naukom o nevidljivoj crkvi (zajednici) onih, koji i izvan vidljive crkvene zajednice vode moralan život i prema tome stvarno žive u milosti.

Kao što je naprijed spomenuto, neki teolozi pripisuju čovjeku sposobnost za neka naravno-dobra djela, i to bez svake pomoći milosti. Oni pri tom obično misle na grešnika (peccator, infidelis), svakako na čovjeka u stanju istočnog grijeha, ne u stanju čiste naravi. Mnogi teolozi osim toga apstrahiraju od pitanja, da li taj čovjek uistinu ili stvarno čini koje dobro djelo bez pomoći milosti. U bitnom se kod njih radi samo o tome, da protiv protestantske nauke naglase, da čovjek u stanju istočnoga grijeha nije monstrum, to jest da njegova narav nije toliko pokvarena, da bi mogao ili čak morao uvijek griješiti. Oni žele naglasiti, da čovjek i u tom stanju ima još toliko vlastite snage, da barem u određenim slučajevima može postići ono, što bi vrijedilo u stanju čiste naravi. Takvi su čini doduše konformne naravi, to jest »odgovaraju« stanju čiste naravi, ali ipak ne znače ostvarivanje stanja čiste naravi. Ovdje se radi samo o materijalnom, ali ne o formalnom slaganju. Razlog je

taj, što se čovjek bez milosti nalazi u nadnaravnom redu, dakako u negativnom smislu. I prema tome je terminološki u najmanju ruku nejasna i sporna tvrdnja, da čovjek u sadašnjem konkretnom redu može biti u naravnom smislu religiozan. Nikako nije dopušteno zaključiti na mogućnost naravne religije jednostavno sa stanovišta čovjeka, »odozdo«.

Promatramo li religiju kao cjelinu, i to sintetički »odozdo« i »odozgo«, onda vidimo, da je naravna religija samo obična misaona konstrukcija. Historijski se ne može dokazati, da postoji naravna religija; a to je već zato nemoguće, jer postoji praobjava i zbog toga nikad ne možemo sigurno znati, da se neka konkretna religija nalazi potpuno izvan tradicije. Filozofski je naravna religija moguća samo sa stanovišta čovjeka, to jest sa stanovišta promatranja »odozdo«. Sa stanovišta Boga (»odozgo«) čitavo se pitanje identificira s historijsko-teološkim pitanjem kršćanstva. U univerzalnosti kršćanstva na naročiti je način ostvaren imanentni zahtjev isključivosti i totalitarnosti. Kršćanstvo je u najuzvišenijem smislu riječi totalna i totalitarna religija. Milošću oblikuje cijelog čovjeka, uzdiže ga kao »novi stvor« nad sve imanentnosvjetske vrednote i vodi ga natrag Bogu, najuzvišenijoj punini bitka. Kršćanstvo je zaista totalitarni odnos čovjeka prema Bogu, i to na način, koji nam se jedva čini mogućim. Kršćanstvo je po svojoj biti totalitarna teocentrika i teocentrička totalitarnost.

Na koncu se može postaviti slijedeće pitanje: Ima li filozofiranje o religiji samo hipotetičko značenje? — Kao uzajamni odnos između čovjeka i Boga religija obuhvaća dužnosti čovjeka prema Bogu, i to ne samo ukoliko ih čovjek shvaća, nego također kako ih Bog određuje. Stoga je religija kao predmet istraživanja takve naravi, da nas gledanje »odozdo« vodi u određenom smislu samo do hipotetičkih spoznaja, koje treba nadopuniti gledanjem »odozgo«. Tim filozofiranje o religiji ne postaje suvišnim, jer u slučaju da se nije pozitivno Bog objavio, filozofsko-hipotetički rezultati prelaze u apsolutne, dok u slučaju pozitivne objave nisu naprosto stavljene izvan snage, nego se u različnom pogledu upotpunjuju. Prema tome će pogled »odozdo« uvijek sačuvati svoju teoretsku vrijednost. Njegovi rezultati nisu u strogom smislu

hipotetički, tako da bi pod stanovitim uvjetima mogli vrijediti ili ne, nego samo u tom smislu, što se ne može apriori reći, da li oni vrijede isključivo kao takvi ili tek kao konstitutivni dijelovi jedne pozitivnom objavom određene nadgradnje. Tim je rečeno, da bit religije ne smijemo čisto apriorno konstruirati, nego da treba također uočiti povijest, i to baš u pogledu pitanja, da li je Bog nešto odredio, što po sebi prelazi granice obične filozofske spoznaje. Ako povijest kaže, da Bog nije ništa odredio, onda slijedi, da je takozvana naravna religija k o n k r e t n a k o n f e s i j a; svoju apsolutnu vrijednost dobila je ta religija tek tim, što smo spoznali činjenicu, da se Bog stvarno nije objavio. Kaže li povijest obratno, da se Bog pozitivno objavio i da je čovjek prema toj objavi uzdignut u nadnaravni red, onda iz toga slijedi, da je naravna religija samo apstrakcija, to jest da vrijedi samo teoretski u jednom redu, koji formalno ne postoji, ali koji zato stvarno nije ni uništen, već samo upotpunjen u novu cjelinu. Da upoznamo konkretnu pravu religiju, moramo bezuvjetno uočiti samu povijest. (To stanovište već nekoliko godina izričito zastupam u svojim predavanjima, o čemu svjedoče i moja skripta, kojima se služe slušači. Originalno filozofsko fundiranje tih misli vidi u novom djelu isusovca Karl R a h n e r, Hörer des Wortes, München 1941.)

Kako se vidi, kad naglašujemo potrebu sinteze gledanja »odozdo« i »odozgo«, nikako ne konfundiramo filozofiju s teologijom. Filozofiranje o religiji ima svoju teoretsku opravdanost, a njegovi rezultati imaju svoju stalnu vrijednost, ma da je i ono samo iz filozofskih razloga primorano da konzultira povijest odnosno teologiju, da bi ustanovilo, u kojoj naročitoj specifikaciji vrijede ti rezultati.

Zbog izloženog značaja »posredovanja« između razuma i objave filozofija religije mora doduše voditi do teologije, ali nikako ne smije da prelazi u teologiju. Ona mora biti na čistu s načinom mišljenja, koji ima strogo teološki karakter i koji je jedino u teologiji opravdan. Inače ne će moći uspješno braniti svoje vlastito pravo na opstanak.

To je razlog, zašto se u slijedećem bavimo pitanjem teološke egzistencije i teološkog egzistencijalnog mišljenja, i to prema djelu G. K o e p g e n a »Die Gnosis des Christentums«, Salzburg 1939 (drugo izdanje: 1941; navodi se odnose na prvo

izdanje, jer je tekst ostao isti, kako sam pisac ističe u predgovoru drugog izdanja, str. 13 i 14). Djelo je došlo na indeks, kad je ovaj prikaz već bio napisan. — U vezi s tim upozorit ćemo na opravdane zahtjeve takozvanog kerigmatskog bogoslovlja.

Gnoza kao teološki oblik mišljenja.

Po Koepgenu bogoslovlju i bogoslovskom mišljenju odgovara naročiti način spoznavanja, a to nije racionalno ili diskurzivno mišljenje, kako ga zastupa tradicionalna apologetika, već gnoza.

Pojam gnoze nije sasvim jasan. Niti se može reći, da gnoza u smislu stroge isključivosti znači bogoslovsko mišljenje, jer se bogoslovlje u određenim granicama služi i drugim oblicima mišljenja. Ipak je gnoza karakteristična za bogoslovsko mišljenje. Ona nam danas nažalost manjka (str. 91), ma da je pristupačna svakom vjerniku, jer gnostički su uvidi jednostavni i jasni kao stvari, koje se same po sebi razumijevaju (str. 58). Gnoza nije racionalno mišljenje, niti je stvar čuvstva, a još manje je intuicija (str. 58). Što ona pozitivno znači, to se ne može pojmovno fiksirati (str. 29). Ta nemogućnost pojmovnog fiksiranja nije nedostatak, već prednost i odlika (str. 157). Ukoliko ipak želimo znati, što ona zapravo znači ili u čemu se ona sastoji, moramo je razlikovati od ostalih nama poznatih oblika mišljenja.

Gnoza je pravo mišljenje, ali je bitno vanlogički oblik mišljenja. Tim dakako nije rečeno, da se ona svijesno sasvim odriče svake logike. Gnoza nije antilogična, jer to bi bila besmislenost. Ali ona je prelogična, jer se ne obvezuje kao naše statičko mišljenje, da izbjegne protivurječja (str. 140).

U bogoslovlju doduše i racionalno ili kritičko mišljenje igra stanovitu podređenu ulogu (str. 51), ali ono je u isto vrijeme i vrlo opasno za bogoslovlje, jer dogme racionalno prikazane lako postaju herezama (str. 197). Sve ono što je sveto (a time se misli karakterizirati sve ono što je religiozno) dosižemo naročitim duhovnim držanjem, upravo takozvanom gnozom, dok svi racionalni i dijalektički oblici mišljenja zataje (str. 12). To je specijalno duhovno iskustvo. Dok naše obično osjetilno iskustvo možemo prikazati pojmovnim obli-

cima i formulama, gnostičko se iskustvo sasvim protivi svakom pojmovnom shvaćanju, a utoliko i svakom jezičkom reproduciranju: supstancija dogme nalazi se onkraj svakog formuliranja, ona je neizreciva (str. 38). Jezičko formuliranje dogme ima samo tu jednu zadaću, da utvrdi granice između dogme i hereze, a u tom smislu ujedno da brani dogmu od hereze: definicija dogme je obrana od hereze (str. 38, 51 i 57). Sama hereza je rezultat »formalne logike« na području bogoslovlja; zato Crkva nije htjela poći »ugodnim putem formalne logike« (str. 173); sa stanovišta samog razuma nema smisla izmiriti se s Bogom žrtvom, koju on sam sebi prinosi (str. 201). Da spasimo smisao bogoslovskih ili dogmatskih istina, ne smijemo ih racionalno promatrati, već ih moramo u takozvanoj v a n l o g i č k o j gnozi prihvatiti.

Gnostičko mišljenje kao i gnostičko iskustvo ne samo da ne traže nikakvo racionalno opravdanje, nego ga također isključuju: zabluda je govoriti o filozofskom temelju katolicizma (str. 120) ili pozivati se na filozofsku spoznaju Boga kao temelj religije (str. 146). Metafizika nije pretpostavka objave, nego samo pretpostavka dogme; ali i to nije nikakva nutarnja, čisto logička ili uzročna veza, nego veza simboličke naravi (str. 65). Isto tako su od razmjerno relativne važnosti historijska istraživanja o temeljima kršćanstva, to jest istraživanja u duhu apologetskog mišljenja, kako je ono nastalo poslije prosvjetiteljstva u svrhu opravdanja kršćanske vjere; jer sigurnost, do koje dolazimo u tim pitanjima, ili koju stvarno imamo, ne proizlazi kao neoboriv rezultat iz samih tih istraživanja, nego se konačno osniva na d u h o v n o m s t a v u, što ga nazivamo kršćanskom gnozom, a koji ima svoj korijen u personalnoj egzistenciji vjernika te ne može biti predmet kritike ili dokazivanja (str. 111 i 123).

Kao vanlogički oblik mišljenja gnoza se odnosi na područje, gdje ne vrijedi princip kontradikcije. Stoga opet nije nikakav nedostatak, ako Crkva formulira dogme, koje jezički izriču protivurječne istine, kao što na pr. kršćanska dogma o Presvetom Trojstvu vodi do »nerješivih protivurječja« (str. 80 i 172), ili kao što je pojam »Bogočovjek« sa stanovišta racionalnog mišljenja protivurječan (str. 58); slično vrijedi o stavu

Crkve prema tijelu (str. 151—152). No taj stav ipak nije antilogičan, nego samo prelogičan, kako smo već spomenuli.

Zato je promašen svaki pokušaj logičkog raščlanjavanja gnostičkih uvida. Kao što se čisto filološkim i kritičkim aparatom iz različitih tekstova sv. Pisma može dokazati »sve i ništa« (str. 33 i 333), tako isto gnostičke misli nikad ne znače ono, što nam sugerira njihovo jezičko formuliranje: »Tko kao logičar analizira gnostičke misli, neće nikad shvatiti njihov smisao« (str. 112). Uvijek treba imati na umu, da »nije sasvim tako«, to jest da je smisao gnostičkih misli uvijek različit od smisla logičkih misli (str. 343).

O psihološkoj biti gnoze malo se može reći. Možda samo toliko, da ona ima svoj korijen u »personalnoj egzistenciji vjernika« (str. 111). Ta personalna egzistencija nije samo pravne naravi, nego mora značiti živu stvarnost. Nije dovoljno priznavanje crkvenog auktoriteta, nego je potreban pravi život u kozmičkoj povezanosti s mističnim tijelom Kristovim (str. 106) i u personalnom jedinstvu mističnog tijela Krista (str. 60). U čovjeku nastaje nova svijest, novo svijetlo. I tako gnoza znači religiozno gledanje u višem svijetlu i djelovanje po novoj slobodi: »Wir müssen ... das Trinitätsgeheimnis in einem objektiven inneren Akt gleichsam nachleben« (str. 25), »Theologie ist ... gleichsam ein Mitvollzug der Inkarnation« (str. 46). Prema tome se konačno ne može reći, u čemu se sastoji gnoza kao subjektivni čin. Njene se psihičke komponente ne daju točno odrediti. Čini se, da je treba tražiti u pravcu intuicije, a da ćemo njenu bit najvjerojatnije pogoditi, ako je opišemo kao ono stanje, u kojem je čovjek sasvim obuzet i prožet stvarnošću vjerskih istina. Radi se o jasnom, ali neizrecivom uvjerenju (str. 30, 58 i 116), koje nikako nije stvar čuvstva (str. 58), niti se smije dovesti u vezu s onim, što se filozofski naziva »iracionalnim« (str. 125). Iracionalno naime pripada istom obliku mišljenja kao racionalno, samo što iracionalno unutar tog oblika mišljenja znači neku granicu za um; iracionalno je kao nešto što je unutar »spoznatljivog« stavljeno u zagrade. Iracionalno zato niti ne prelazi granice racionalnog oblika mišljenja, već jedino znači poseban slučaj tog oblika mišljenja. Gnostičko mišljenje naprotiv leži sasvim izvan kruga tog mišljenja (str. 125). Gnoza znači naročito egzistencijalno

držanje, koje se ne može formulirati, dok je pseudognoza (= gnosticizam) uvijek jednoznačna i logična (str. 116).

Budući da ne možemo definirati što je gnoza, to nam se nameće potreba, da na konkretnim primjerima pokažemo, što ona otprilike znači. — Krivo je kazati, da je nauka o Presvetom Trojstvu prava tajna, koju naš razum ne može shvatiti, pa da se od nas traži samo ponizno pokoravanje i poslušno prihvaćanje ove dogme. Sa stanovišta gnoze treba baš obratno reći, da Presveto Trojstvo najlakše može shvatiti onaj koji vjeruje, vjernik, kao i da nam je ono najbliže od svih objavljenih istina. No mišljenje i spoznanje »vjernika« ne sastoji se u tom, da mi svoj duh, koji se malo prije bavio trgovačkim računima i sličnim stvarima, naprosto upravimo na dogmu mjesto na one prijašnje predmete. Potrebno je sasvim novo duhovno držanje, naime takav oblik mišljenja, koji odgovara religioznom kao naročitoj vrsti spoznajnih predmeta (str. 125—126). — Kod gnostičkog iskustva religiozno mišljenje nije pojmovno ograničeno. Naprotiv, tu ima beskrajnih mogućnosti (str. 129), ma da se gnoza odnosi samo na neke »sasvim određene strane i predmete« religioznoga (str. 291). Bitno je i važno, da se ona odnosi na područje stvarnosti, gdje ne vrijede zakoni točnog uzročnog zbivanja i vremena (str. 323). Priča o zemaljskom kralju, koji načini svadbu sinu svomu (Mt. 22, 1—14), jedva se može protumačiti na način koji zadovoljava, kad je racionalno promatrano. Poteškoća je u tom, što je kralj s jedne strane sam izričito naredio: »Idite dakle na raskršća i koje god nađete, dozovite ih na svadbu«, dok je s druge strane dao baciti u tamu najkrajnju čovjeka »neobučena u svadbeno ruho«. Da stvar razumijemo, moramo se odreći namjere, da u duhu racionalnog mišljenja shvatimo cijelu priču kao »j e d n u duhovnu cjelinu«. U priči se naime radi i o općem spasu (svi su pozvani: u tu svrhu šalju se sluge) i o specijalnom spasu pojedinih ljudi (neki se isključuju: kažnjavaju se neki od pozvanih). Krist u priči prelazi od jednog na drugo; nema organske cjeline, nego se zapravo radi o dvjema pričama. Krist je to mogao činiti, jer je imao pred sobom publiku, kod koje je fantazija bila mjerodavnija od razuma. Tako je uostalom na istoku obično slučaj. Bez obzira na zakone znanstvenog mišljenja spajaju se heterogene stvari. Slično djeca i umjetnici mogu povezati u jedno

takve stvari, koje su zapravo protivurječne, i to mogu zato, jer žive u svijetu, koji još nije određen jednoznačnom dosljednošću racionalnog mišljenja. Svi znamo iz vlastitog djetinjstva, da kao djeca izvornije i utoliko stvarnije dosižemo svijet nego kao odrasli mislioci, ma da se radi o vanlogičkom načinu mišljenja (str. 296—297). I kasnije je bogoslovlje na istoku više ostalo vjerno vanlogičkom, gnostičkom mišljenju, nego što je to bio slučaj u zapadnim zemljama. Kao jedinstvenu zaslugu istoka treba spomenuti — »die Überwindung des einseitigen Monotheismus durch das trinitarische Denken« (str. 81).

U kasnijem članku pod naslovom »Um die Zukunft der Theologie« (Kirche und Kanzel 24, 1941, str. 37—43) Koepgen ponovo prikazuje svoje stanovište, dakako samo obzirom na najosnovnije istine. Prije svega konstatira, da se naše bogoslovlje danas nalazi u krizi, koju proživljava naročito mlađa generacija teologa. Ne radi se o nekom novijem obliku modernizma, to jest o pokušaju, da teologiju prilagodimo izvjesnim rezultatima znanosti. Trebamo i tražimo pravi teološki stav, p r a v o t e o l o š k o d r ž a n j e. Još ni danas nemamo ni jednog pravog prikaza o biti kršćanstva, jer se u svim dosadašnjim pokušajima ravnamo po »logički racionalnim gledištima« (str. 38). U središte našeg teološkog mišljenja treba da stavimo dogmu o Presvetom Trojstvu. Potom je također potrebno, da sve naše teološke probleme promatramo u perspektivi ove osnovne istine. Samo se sad pita, k a k o s h v a ć a m o t u d o g m u? Obično bogoslovlje odgovara: Razumom ne možemo shvatiti dogmu o Presvetom Trojstvu, nego je moramo vjerovati. No prema jednoj osobi ne možemo uopće ni stajati u čisto racionalnom odnosu; taj odnos može biti samo »vjerskomističan«. U tom vjerskom predanju imamo novi način i novi oblik spoznavanja, a pozivom na sv. Pavla možemo ga nazvati g n o z o m. U gnozi sama dogma govori o sebi. G n o z a z n a č i s v i j e t l o, š t o g a d o b i v a m o o d i i z v j e r s k o g p r e d a n j a K r i s t u, kako se često i na različit način spominje u sv. evanđelju po Ivanu (str. 39).

Kod obrađivanja i prosuđivanja dogmatskih istina nije toliko važno, da raspolažemo svim mogućim filozofskim, filološkim i historijsko-kritičkim aparatom i znanjem, nego je bitna naša »teološka egzistencija«. Zato filozofsko opravdanje

objave ipak nije suvišno. Samo treba znati, da je njegovo značenje podređeno i sporedno. Katolicizam se upravo odlikuje činjenicom, da ne isključuje ostale, to jest negnostičke oblike mišljenja.

Teološka egzistencija i egzistencijalno mišljenje.

Kad kritički promatramo Koepgenovo stanovište, moramo najviše paziti na pojam »teološke egzistencije«. Što zapravo znači taj pojam?

U novije se vrijeme često govori o takozvanom egzistencijalnom mišljenju, i to baš obzirom na pitanja o naziranju na svijet kao i obzirom na religiozne probleme. Nastojanja tog mišljenja uglavnom su uperena protiv apstraktnog rezoniranja i racionalno-diskurzivnog dokazivanja, za koje se tvrdi, da konstruira nestvaran svijet, naime takav svijet, koji se skroz na skroz razlikuje od konkretnog stanja stvari. Egzistencijalno mišljenje želi obračunati sa svijetom fikcija i sa svijetom raskomadane stvarnosti. Ono se želi vratiti pravoj stvarnosti, njenoj originarnoj i nepatvorenoj cjelini.

Za teologiju mišljenje po principima teološke egzistencije znači mišljenje onog konkretnog čovjeka, koji je krštenjem podignut i ugrađen u svijet milosti ili nadnaravi, dakle u svijet, koji prelazi granice naše vlastite naravi. Teolog, koji prije svega mora biti svijestan tog svog novog bitka i novog života, ukratko svog novog načina egzistiranja, mora i u svom djelovanju i u svom spoznavanju da se svijesno ravna po svom novom načinu egzistiranja; agere sequitur esse. No to ne znači, da za njega ne vrijede takozvani naravni momenti znanstvene spoznaje, po kojima razlikujemo različne nauke ili znanosti, nego znači, da kod njega i kod njegove punovrijedne spoznaje dolazi u obzir još jedan novi momenat, po kojem se njegovo znanje nužno razlikuje od svakog ostalog (profanog, naravnog, filozofskog) znanja.

Možda je jedna od najvećih pogrešaka filozofije i psihologije zadnjih stoljeća, što nisu dovoljno svijetla unijele u pitanje o različnim načinima našeg običnog ili naravnog spoznanja. Ne spada ovamo, da upozorimo na sve i pojedine razloge, uslijed kojih je došlo do velike oprečnosti, da ne kažemo do velikog neprijateljstva, između takozvane moderne i skola-

stičke ili neoskolastičke filozofije. Ipak je vrijedno konstatirati, da je ta oprečnost u pogledu problema religije i Boga dobila svoju naročitu značajku u činjenici, da skolastička filozofija barem prvenstveno, iako ne isključivo insistira na njihovom racionalnom ili apstraktivno-diskurzivnom opravdavanju, dok se moderni mislioci pretežno pozivaju na intuiciju. Trebalo bi ozbiljno imati pred očima činjenicu, da se do znanja dolazi na v i š e načina. Kod spoznavanja činjenica radi se obično samo o jednostavnom konstatiranju činjenica, o jednostavnom iskustvenom konstatiranju; to će reći, da se izvjesne konkretne faktičnosti putem osjetila naprosto primaju na znanje. Na to nadovezuje racionalno ili diskurzivno mišljenje, koje vodi do novih spoznaja tim što primjenjuje ontološke principe, to jest takve principe, koji su u isto vrijeme i principi mišljenja i principi egzistiranja; među njima se ističu princip o analogiji bitka i princip uzročnosti, dok bez poštivanja principa kontradikcije uopće ne može biti ni govora o pravoj spoznaji. Međutim gdje god se radi o spoznaji neke osobe i njenih slobodnih čina, tamo i jedan i drugi spomenuti način spoznavanja zataji. Ipak se mora priznati, da nam je takvo znanje u izvjesnoj mjeri načelno moguće i da ga često stvarno i posjedujemo. Samo kako ćemo ga karakterizirati? U tome je najveća poteškoća. Neki skolastički orijentirani filozofi htjeli su tu poteškoću riješiti na taj način, da su takozvane intuitivne uvide proglasili racionalnim ili diskurzivnim mislima »rutiniranog mislioca«, i to bilo učenjaka bilo priprostog čovjeka. Nema sumnje, da su mnoge »intuicije« samo prividno jednostavni uvidi, dok točna psihološka analiza u njima prepoznaje »skraćene« diskurzivne procese; to naročito vrijedi u pitanju dokazivanja egzistencije Božje. Ali tim još nije riješeno pitanje, da li je uopće moguća intuitivna spoznaja i u čemu se ona pobliže sastoji. U skolastičkoj se filozofiji doduše često govori o intuiciji prvih principa, čime se misli na vlastitost nekih osnovnih istina, koje su same po sebi jasne te se ne moraju pravim dokazivanjem opravdati; dovoljno je analizirati pojmove, kojima se one logički formuliraju, da se vidi njihova opravdanost. Ali ni ovo drugo shvaćanje intuicije još ne zadovoljava, ako imamo pred očima naše pitanje o spoznaji osobe kao osobe, njenih slobodnih čina i svega što je s njima u vezi.

Sjetimo li se Aristotelove izreke, da o individuumu ne može biti znanosti (o p ć e g znanja), onda nam je tim ujedno jasno, da samim diskurzivnim mišljenjem nećemo nikad moći upoznati »osobu« i pravo »osobno djelovanje«. Do izvjesnih spoznaja dolazi dakako i diskurzivno mišljenje. Ali prodrijeti u samu nutarnjost i u svetište osobe, ukoliko nam je to uopće moguće, to ipak nije stvar silogističkog zaključivanja. Tako nam se barem čini. Zato opet stojimo pred pitanjem: Kako ćemo to nesilogističko znanje najbolje karakterizirati?

Dok o tom razmišljamo, i nehotice nam dolaze u pamet riječi, kojima je Bergson opisao svoj pojam intuicije. Bergson naime govori o nekoj vrsti simpatije, kojom se prenosimo u nutarnjost predmeta, da se podudaramo s onim, što je u njemu jedinstveno i uslijed toga neizrecivo. Kako god shvatili pojedine momente te Bergsonove intuicije, svakako nam ona na dosta zgodan način izriče ono, čega smo više ili manje svijesni kod prosuđivanja jedne osobe ili njenih slobodnih čina, kod promatranja jednog umjetničkog djela i sl. Uzmimo k tomu činjenicu, da i u našem običnom životu mnogo toga nazivamo znanjem, što zapravo nije znanje, nego vjerovanje. Kad na pr. neviđenom preciznošću izračunamo kretanje nebeskih tjelesa, kad točno odredimo broj kromozoma u stanicama i mnogo drugo, onda ne bismo nikad smjeli zaboraviti, da nestručnjak o svemu tome nema nikakvog pravog znanja, nego da vjeruje autoritetu onih, koji to kao stručnjaci znaju. — U prvom se slučaju radi o u ž i v l j a v a n j u u sam predmet, dok u drugom slučaju imamo jednostavno prihvaćanje neke istine. Možda se u jednom i u drugom slučaju pretpostavlja ili barem ne isključuje neki diskurzivni proces mišljenja. Ali sam čin uživljavanja i vjerovanja je nešto drugo. Njihova razlika nije samo kao razlika između rezultata i čina, kojim se do tog rezultata dolazi, nego je takve naravi, da moramo govoriti o naročitom načinu sticanja znanja.

Ovim smo primjedbama htjeli upozoriti na to, da je moguće i potrebno priznati neko i n t u i t i v n o znanje u opreci prema diskurzivnom ili silogističkom zaključivanju, koje se obično naziva racionalnim znanjem. Međutim, u novijoj se filozofiji religije često insistira na intuitivnom znanju u opreci prema apstraktivnoj ili pojmovnoj spoznaji. Tako na pr.

Bergson shvaća svoju intuiciju. Čini nam se, da se i mnoge Koepgenove tvrdnje osnivaju na sličnom shvaćanju.

Skoro smo do dosade čuli prigovore i napadaje na apstraktivno ili pojmovno mišljenje, kojem se prebacuje krivotvorenje stvarnosti. Tvrdi se naime, da nam naši pojmovi nikad ne prikazuju pravu vansubjektivnu stvarnost, nego da su rezultat subjektivno razrađene stvarnosti. Taj prigovor dolazi od Kanta. Po njemu doduše postoji neka objektivna stvarnost, samo što nikad ne možemo znati, kakva je ona »u sebi«. Razlog je po Kantu taj, što se spoznaja formalno konstituira ili određuje subjektivnim kategorijama. Svoj vrhunac nalazi taj nazor u tvrdnji kasnijeg idealizma i psihologizma, po kojima spoznaja potpuno ovisi o subjektu, barem u tom smislu, da se i sami logički zakoni osnivaju na zakonima psihološkog doživljavanja. Subjekt je tako konstituiran, da ne može drukčije misliti.

Aristotelsko-skolastička filozofija zastupa stanovište, koje vodi računa i o psihičkoj konstituciji spoznajnog subjekta i o naročitom načinu, na koji je stvarnost sadržana u pojmovima. Ali ona se protivi tvrdnji, da pojmovni svijet znači krivotvorenje stvarno egzistentnog svijeta. Ni fotografija ne znači krivotvorenje svog predmeta, ako smo svijesni da je način egzistiranja na fotografiji i u stvari različit. Što protivnici traže, u principu je nemoguće, naime kao da bi isti predmet morao primiti novu stvarnu egzistenciju, i to na isti način i u istom smislu. Da je to nemoguće, jasno je i njima samima, kad se radije pozivaju na »doživljavanje« samog stvarno egzistentnog predmeta kao takvog. Po aristotelsko-skolastičkom shvaćanju spoznaje predmet spoznaje u spoznaji nije nazočan u svojoj vlastitoj fizičkoj egzistenciji, nego samo po svojoj »intencionalnoj formi«, po svojoj »intencionalnoj slici«. Pa i onda, kad predmet stvarno stoji pred subjektom, on ipak ne ulazi u subjekt po svojoj fizičkoj egzistenciji, nego samo po svojoj »intencionalnoj formi«. To s jedne strane znači, da pojam (kao »intencionalna forma«) zahvati u samu bit stvari, jer sadržaje upravo ono, po čemu konkretni predmeti imaju svoje naročito supstancijalno ili akcidentalno određenje. U tom se smislu pojmovno mišljenje ne zadovoljava konkretnom konstatacijom, već prodire u samu nutarnjost predmeta. Ono kao da otkriva

u predmetu one elemente, koji su prostom oku skriveni; ono je kao čitanje u samoj nutrini predmeta (intus-legere, intelligere). No s druge strane pojmovno mišljenje ima također tu prednost, da u opreci prema običnom opažanju može u svom predmetu zanemariti neke momente ili od njih »oduzeti«, iz njih »izvaditi« (abs-trahere) izvjesnu notu, naročito nezorni sadržaj svog predmeta, koji i tako nije pristupačan običnom opažanju. Prema tome se dakako može tvrditi, da pojmovno mišljenje nije fotografija stvarnosti. Ali to nije nikakav prigovor, nego je čak u prilog pojmovnom mišljenju: ono samo zato nije fotografija svog predmeta, jer u opreci prema običnom opažanju prikazuje nezorne elemente, i to u njihovoj biti, a ne u njihovoj individualnoj skučenosti.

Pojmovno mišljenje u dosad opisanom smislu zove se također apstraktivno mišljenje, jer se »intencionalna forma« apstrahira od konkretnog predmeta. Bez toga je psihološki proces spoznaje nemoguć. Kako god neki predmet bio nazočan i u kojem god obliku egzistirao, predmetom spoznaje postaje tek po svojoj »intencionalnoj egzistenciji«. Koliko je važno to istaknuti, vidi se iz toga, što prema aristotelsko-skolastičkoj filozofiji svaka intuitivna spoznaja u opreci prema izloženoj apstraktivnoj spoznaji znači psihološku nemogućnost. Bez apstrahiranja »intencionalne forme« od fizički egzistentnog predmeta ili bez »intencionalnog« reproduciranja tog predmeta u subjektu spoznaja kao čin uopće ne može nastati. To treba imati pred očima, ako želimo razumjeti stav neoskolastičkih mislilaca, koji se toliko brane protiv intuicije. Samo u tom smislu možemo također razumjeti, zašto se po njihovom shvaćanju kod intuicije kao neposredne spoznaje isključuju »medium ex quo« i »medium in quo«, a ne i »medium quo« (»species impressa« kao naprijed spomenuta »intencionalna forma«), jer bez ovog zadnjeg uopće nema niti može biti spoznaje.

Ipak postoji još jedna mogućnost shvaćanja opreke između intuitivnog i pojmovnog mišljenja. Na nju se pozivaju fenomenološki orijentirani mislioci. Za njih je intuicija ili »duhovno opažanje« kao izvorno i sasvim neposredno gledanje samog sebe. To se gledanje (zrenje) opisuje kao shvaćanje bitka u formalnom smislu, a pripisuju mu se svojstva »suđenja« o bitku i o biti. Pri tom se ne određuje pozitivni

značaj intuitivnog suđenja, nego se samo naglašuje, da o njemu ne moraju vrijediti zakoni takozvanog intencionalnog ili pojmovnog mišljenja. — Toj se intuiciji suprotstavlja takozvano intencionalno ili pojmovno mišljenje u tom smislu, što u njemu imamo nešto, što posreduje između subjekta i objekta — nešto, što »intendira« predmet, to jest pokazuje na predmet, a u duhovnoj spoznaji ta uloga intendiranja pripada »pojmu«.

Već je na prvi pogled jasno, da se ova terminologija veoma razlikuje od one, koju smo malo prije izložili. Tamo »intencionalno« ima sasvim drugo značenje, to jest znači isto što »spoznajno« (intencija = spoznaja). Zato je tamo svaka spoznaja bitno »intencionalna«, to jest apstraktivna ili pojmovna. Ovdje je naprotiv samo ona spoznaja »intencionalna«, koja je bilo u kojem smislu posredna, koja nešto »izvodi«, i to bilo da se radi o pravoj diskurzivnoj spoznaji, bilo da se radi samo o običnoj refleksiji. Zato se u ovom promatranju zapravo gleda na »funkciju« pojmova u našem spoznavanju. Drugim riječima, uočuje se uloga, koju igraju pojmovi u našem svijetu mišljenja. Prema tome se onda prvenstveno opravdava mogućnost pojmova o različnim vrstama predmeta (na pr. o materijalnim i čisto duhovnim predmetima), mogućnost naime toga, da pojmovi »intendiraju« (pokazuju) te predmete i sl. Originalan pokušaj u tom smjeru daje benediktinac D. F e u l i n g u djelu »Das Leben der Seele, Einführung in psychologische Schau²«, Salzburg-Leipzig 1940, str. 140—165.

Tim primjedbama, razumije se, nismo htjeli definitivno riješiti problem intuicije u odnosu prema pojmu teološke egzistencije i egzistencijalnog mišljenja. To bi mogao očekivati samo onaj, koji ne zna za mnogobrojne poteškoće u tom tako zamršenom pitanju, oko kojeg se već dugo muče najbolji mislioci najrazličnijeg smjera. Jedino smo htjeli i morali skrenuti pažnju na različit smisao, što ga može imati pojam intuitivnog mišljenja. O njemu se mnogo govori, ali se rijetko fiksira njegov točni smisao, što bi zapravo morao biti prvi preduvjet za uspješno raspravljanje. Ta neodređenost vodi do nesporazuma, često također do velikih zabluda.

Obzirom na strogo t e o l o š k o mišljenje nameće nam se u vezi s onim, što smo izložili, jedna načelna poteškoća. Ako stoji, da teolog mora egzistencijalno misliti, to jest kao čovjek

koji svijesno stoji i živi u milosti, nije li onda naprosto nemoguće, da se na pr. poganin bavi bogoslovljem? Zar ne slijedi onda, da takav čovjek ne može ništa znati o bogoslovskim istinama, da ne može doći ni do koje nove spoznaje o njima? Čini se, da to ne smijemo tvrditi. No tko previše dokazuje, taj ne dokazuje ništa. Na tu poteškoću odgovorio je već D. H. Goetz (Kirche und Kanzel 24, 1941, str. 44) ovako:

I bezvjerac može da se bavi bogoslovljem. Što kršćanin vjeruje kao istinu, to uzima bezvjerac kao fikciju, kao neku vrstu matematičke fikcije, iz koje uvjetno mogu slijediti određene spoznaje. Zato bogoslovlje *može* i izvan teološke egzistencije imati karakter znanosti. Ali u »integralnom« smislu je bogoslovlje kao znanost moguće samo kod teologa, koji vjeruje — »jer ovaj ne živi u fikcijama, nego u istinama«.

Sad se iznova nameće pitanje: Je li razlika između ove dvije vrste znanja (poganina i kršćanina) tako velika, kako bi bila između logičkog i vanlogičkog znanja?

Prije nego što odgovorimo na to pitanje, moramo se još malo zaustaviti kod pojma vanlogičkog znanja. Nije li taj pojam već sam po sebi protivurječan? Da na to pitanje odgovorimo, nadovezat ćemo na jednu činjenicu, koja je u izvjesnoj mjeri svima poznata. — Za ženu se obično kaže, da ona ne misli logički, već da »osjeća« što je pravo i što u pojedinim konkretnim situacijama valja činiti. Tim se naravno ne želi reći, da se žena uopće kreće na vanlogičkom području ili da za nju uopće ne vrijede logički zakoni, kao da za nju ne mora biti istina, da je pet više nego četiri ili kao da u njenom svijetu može egzistirati četvorokutan krug. Dobro znamo, da logički zakoni vrijede i za ženu, a iskustvo nam svjedoči, da se ona često i u mnogom pogledu uistinu i ravna po tim zakonima. Naprijed spomenutom izrekom želi se samo istaknuti, da žena svoje znanje često ne stiče logičkim, to jest racionalno-diskurzivnim rezoniranjem, nego na drugi način. Teško je konkretnije formulirati taj drugi način spoznavanja. Ne možemo ga ni pravo opisati. Zato ostaje karakterističan odgovor, što ga sama žena daje u takvim slučajevima: »Ne znam *zašto* je tako, ali sigurno znam *da* je tako!« Sve to još ne mora značiti, da postoji jedno područje stvarnosti, na kojem može biti istinito i ono, što je prema pravilima zdrave logike očito kontra-

diktorno. Ali svakako znači, da možemo imati sigurno znanje i onda, kad ga eventualno ne možemo logički opravdati. Da u tom znanju možemo lako pogrešiti, to je također jasno. Razlog je u tom, što nemamo stroge kontrole. Tim se i tumači veliko nepovjerenje, što ga obično imamo prema takozvanom alogičkom ili iracionalnom znanju. S pravom. Ali konačno su i tom iracionalnom znanju stavljene granice. Što je očito protivurječno, to nikako ne može biti istinito, kao što i obratno nije istinito s a m o ono, što se može logičkim sredstvima opravdati ili »izračunati«. Da izbjegnemo svaki nesporazum u tom pitanju, moramo još ukratko upozoriti na slijedeću činjenicu: drugo je načelno priznati mogućnost nekog vanlogičkog znanja, a drugo je — kako su htjeli različni iracionalistički sistemi — proglasiti to vanlogičko znanje temeljem našeg uvjerenja o egzistenciji Boga i o opravdanosti religije ili uopće temeljem svake sigurnosti.

Kad govorimo o »teološkoj egzistenciji«, kad se pozivamo na njen »vanlogički oblik mišljenja«, želimo priznati, da postoji neki naročiti teološki etos spoznavanja, što ga posjeduje samo onaj, koji konkretno živi u milosti i koji je u svom mišljenju konkretno obuzet i prožet onom dinamikom, koja mu se očituje u nadnaravnoj ekonomiji spasa. Ukoliko ta dinamika nije obični proces matematičkog načunanja ili logičkog zaključivanja, nego »diktat« neograničene ljubavi, utoliko se s pravom može i mora govoriti o nekom vanlogičkom događanju. Određenije znači to, da se treba što više uživjeti u onu stvarnu datost, u onaj konkretni nadnaravni red, u kojem se nalazimo, i to u kojem se nalazimo jedino i isključivo po pozitivnoj odredbi slobodne volje Božje. Što nam više uspije, da se »podudaramo« s tom slobodnom odredbom, to je i naše znanje u teološkim pitanjima sigurnije. Do tog znanja očito ne vodi logičko rezoniranje, već takozvano reproduciranje Božjeg života u nama, ukoliko je to uopće moguće.

Međutim, kako se lako može vidjeti, sve je to opravdano samo onda, kad već imamo neko sigurno znanje o tom, da Bog uistinu postoji, kao i o tom, da nam je Bog nešto saopćio o svojim slobodnim odlukama. Drugim riječima, prije svega moraju biti opravdani f i l o z o f s k i i h i s t o r i j s k i t e m e l j i »teološke egzistencije«. Kod tog opravdanja moramo

nadasve paziti na to, da ne gradimo kulu u zraku. Potrebna je najveća moguća kontrola, jer se radi o samom temelju, o središnjoj istini cijele naše egzistencije. Tu najveću moguću kontrolu imamo onda, kad u procesu spoznavanja ili u sticanju sigurnosti možemo svaki članak racionalno-diskurzivno opravdati ili kontrolirati. Kad nedostaju diskurzivna sredstva, ne treba odmah tražiti utočište u »v a n logičkom« području. Jer ono što je logički opravdano, još ne mora biti racionalno-diskurzivno prozirno. U tom smislu govori sv. Toma o intuiciji prvih principa: njihova se objektivna evidencija može logički pokazati, ali ona se nikako ne može racionalno-diskurzivno dokazati, jer se radi o p r v i m principima, koji se ne mogu osnivati na drugim principima (inače ne bi bili p r v i), nego jedino mogu biti po sebi i iz sebe jasni.

Zato nije najsretnije izabran izraz o »vanlogičkom« obliku mišljenja. Protiv svoje volje dolazi Koepgen do formula, koje očituju omalovažavanje i obescjenjivanje svakog racionalnog i historijskog opravdavanja kršćanstva. Te su formule velikim dijelom uvjetovane neumjesnim izrazom o »vanlogičkim« elementima teološkog mišljenja. No u jednoj točki Koepgen ipak ima pravo. U spekulativnom obrađivanju dogmatskih istina dogmatičari naime katkad čine utisak, kao da žele pokazati, zašto je Bog u svojoj mudrosti baš morao činiti ono, o čemu govori objava. To potsjeća na čovjeka, koji hoće pokazati, da je Bog na osnovi zdrave logike naprosto morao ići onim putem, koji nam je konkretno poznat iz objave. Psihološki je takvo nastojanje sasvim razumljivo, jer čovjek i nehotice samog sebe smatra mjerodavnim da sudi u svim pitanjima. Međutim naravi čisto teološkog ili dogmatskog mišljenja mnogo više odgovara, da usredotočimo naše spekuliranje na činjenicu, da su pojedine vjerske istine plod slobodne odluke Božje, da iza njih stoji i za njih jamči neograničeno mudri Bog u svojoj beskrajnoj ljubavi. Potpuno uživljavanje u tu svijest, to je ono za čim treba da teži pravo teološko mišljenje. Racionalno raščlanjavanje ne samo da često nije moguće, jer se radi o s l o b o d n i m odlukama, nego nas obično i odalečuje od pravog života.

Koepgen ide predaleko, kad logičko mišljenje shvaća u smislu adekvatnog matematičkog mišljenja, kako se može razabrati iz nekih njegovih izvoda (na pr. str. 57). S tog je stanovišta

razumljivo, da naši pojmovi o Bogu i o nadnaravi imaju samo nepravo ili metaforičko značenje, da metafizički pojmovi za dogme nisu drugo do s i m b o l i (str. 65, 114—115 i 153—154). Važno je upozoriti na ovu zabludu ne samo zbog nje same, nego i zato što ona ublažuje druge Koepgenove formule o mogućnosti protivurječja u dogmama. Ako naime dogme nisu drugo do nepravi simboli, koji samo nekako pokazuju stvarnost, a ne sadržavaju stvarnost, onda one mogu doduše međusobom biti kontradiktorne, ali zato ipak mogu također »pokazati« jednu te istu stvarnost. Tako uostalom imamo u poganskoj mitologiji mnogo primjera, koji u obliku različnih historijskih događaja žele prikazati jednu te istu istinu. Pa i danas mnogi opet nastoje život Isusov svesti na obični mit, dakako na osnovu neodrživih predrasuda i u potpunom nepoznavanju prave biti kršćanstva.

Kad točno uočimo mišljenje onih, po kojima bi dogme bile samo s i m b o l i istine, vidimo da je to stanovište u sebi protivurječno. Mogli bismo razumjeti, da se govori o simboličkom izražavanju u smislu nesavršenog, nepotpunog, inadekvatnog formuliranja jedne istine. No kad simboličko izražavanje treba da znači, da se radi o i s k l j u č i v o nepravom ili nevlastitom značenju, onda se tim uopće niječe opravdanost i smisao simbola. Jer simbol nalazi svoje opravdanje u tom, što barem na neki način, iako možda na vrlo nesavršen ili inadekvatan način, izriče ma i najmanji dio prave stvarnosti o svom predmetu. Kad naime ni tog momenta ne bi bilo, imali bismo same negativne elemente. Samom negacijom ne možemo karakterizirati ili bilo kako formulirati jednu pozitivnu stvarnost. To bi bio pravi agnosticizam. Takvo simboličko znanje bilo bi kao jezik u šiframa (Jaspersov izraz!), za koji smo izgubili ključ.

Trebalo bi uvijek točno razlikovati slijedeća dva pitanja: 1. racionalno-diskurzivno opravdanje filozofskih i historijskih temelja religije i kršćanstva, 2. spekulativno obrađivanje pojedinih dogmatskih istina.

Što se tiče prvog pitanja, to je i sam Vatikanski koncil dosta jasno govorio. Ne možemo zabaciti racionalno opravdanje filozofskih i historijskih temelja kršćanstva ili proglasiti ga suvišnim, a da ne dođemo u konflikt s jasnim odredbama crkvenog naučavanja. Ipak smijemo postaviti slijedeće pitanje:

Treba li to opravdanje shvatiti u tako isključivom smislu, kao da »vjera« upravo strogom logičkom nužnošću slijedi kao jedini ispravni stav čovjeka? Tradicionalna apologetika odgovara na to pitanje pozitivno. No s njom se neće složiti oni, koji su verzirani u spisima svetih otaca, koji češće naglašuju potrebu, da naprosto treba vjerovati, pa da će se u konkretnom vjerovanju postepeno oblikovati uvjerenje o opravdanosti same te vjere. Obično dakako ni ne pitaju za pravi smisao takvih i sličnih tekstova kod svetih otaca. Njima je prvi korak, kojim čovjek stupi u vjeru, kao smjelo usuđivanje, a ne rezultat točno kontroliranog misaonog procesa ili logičkog računa. Tko od njih ima pravo? Čini se, da donekle imaju pravo i jedni i drugi. Možda se borba oko opravdanosti prvog ili drugog stanovišta neće nikad ni svršiti apsolutnom pobjedom jednih ili drugih. To po sebi ne mora biti nikakav nedostatak, nego je možda čak pozitivna odlika, koju dovoljno ne shvaćamo, jer se kod rješavanja izloženog problema uvijek već služimo principima određenog filozofskog »sistema«. Uostalom, nije li slično bilo sa Kristovim čudesima? Mnoga su Kristova čudesa očito trebala biti znakovi njegovog božanskog poslanstva, legitimacija njegove osobe i njegovog djelovanja. To otprilike odgovara onom, što s današnjim apologetima nazivamo racionalnim opravdanjem temelja kršćanstva. Isus je doduše često tražio vjeru p r i j e nego što bi tvorio čudo. Ali zato ipak imamo jasnih mjesta, iz kojih proizlazi, da su čudesa trebala u prisutnima izazvati vjeru u njegovo božansko poslanstvo i u njegovu božansku moć. Tako na pr. Isus izričito kaže: »Što je lakše reći: Oprošteni su ti tvoji grijesi, ili reći: ustani i hodi? Ali d a z n a d e t e, da Sin čovječji ima vlast na zemlji opraštati grijehe, tada reče uzetome: Ustani, uzmi svoju postelju i pođi kući svojoj« (Mt. 9, 5—6). Nisu uvijek svi prisutni vjerovali, ma da su znakovi bili jasni. Da vjera ne ovisi o samom stupnju jasnoće, kojom shvaćamo razloge za vjerovanje, razabiremo i iz samih riječi Isusovih u priči o bogatašu u paklu (Lk. 16, 19—31). Tamo Abraham kaže za bogataševu braću, neka se drže onog što uče Mojsije i proroci: »Ako ne slušaju Mojsija i proroka, da tko i od mrtvih ustane, neće vjerovati«.

Mnogi misle, da bi sigurno vjerovali, kad bi se dogodilo određeno čudo ili kad bi uvidjeli određene istine, do kojih se

dolazi samo polako mučnim intelektualnim radom. To je iluzija. Jer vjera, koliko god bila filozofski ili razumski opravdana, i s čisto naravnog stanovišta u svojoj zadnjoj biti nije samo jednostavan i jednoznačan rezultat intelektualnog računa, kao što ni slobodna odluka nikad nije obični rezultat motiva. Bez navedenog racionalnog opravdanja bila bi vjera (ili barem njen prvi početak) naprosto slijepa. Poslije tog opravdanja vjera ipak nije samo kao zreli plod, kao logička nužnost. Ona ostaje tajanstvena, i to u onom smislu, u kojem je i svaka slobodna odluka tajanstvena. Zato i racionalno opravdanje ima svojih granica. Tako se po svoj prilici ima razumjeti i Isusov ukor: »Ako ne vidite znakova i čudesa, ne vjerujete« (Iv. 4, 48). Još je značajnije, što Isus reče Tomi: »Pošto si me vidio, vjeruješ. B l a ž e n i o n i, k o j i n e v i d j e š e, a v j e r u j u« (Iv. 29, 29).

Sigurnost, što je imamo o objavi odnosno o njenoj faktičnosti, još uvijek uključuje stanoviti »polumrak«, kako ističe P. Wust u svom najoriginalnijem djelu »Ungewissheit und Wagnis[3]« (München 1940, str. 215). Po njemu je priznavanje objave još uvijek neki riziko, zapravo neko »usuđivanje«, dakako ne kao korelat apsolutne sumnje ili apsolutne nesigurnosti, kao skok u slijepu sudbinu (str. 268), nego kao »usuđivanje mudrosti«, zasnovano na pravoj, ali o g r a n i č e n o j spoznajnoj sposobnosti našeg razuma (str. 294).

Što se tiče drugog pitanja, pitanja o spekulativnom obrađivanju i utoliko opravdavanju dogmatskih istina, stvar stoji drukčije. Već smo prije spomenuli, da teolozi u tom pitanju nisu uvijek bili na pravom putu. Možda je posljedica prosvjetiteljskog načina mišljenja, da su se naše dogmatike dugo ponajviše bavile onim dijelovima vjerskih istina, koji su bilo u kojem pogledu barem donekle bili pristupačni našem shvaćanju. Tako je onda i nehotice mogla nastati dvostruka kategorija dogmatskih istina: kategorija onih istina, koje znače nešto za naš praktični život (na pr. presv. euharistija, otkupljenje, utjelovljenje itd.), te kategorija onih istina, koje da su »sterilne« i »bez upliva« na naš praktični vjerski život (na pr. Presveto Trojstvo, Filioque i sl.). Protiv takvog stava s pravom se traži »r a d o s n o s t a j a n j e u d o g m a m a«, a ne samo simpatiziranje s onim aspektom dogme, koji nam je u stanovitoj mjeri

i razumom shvatljiv. Ako tko želi to »radosno stajanje u dogmama« posebnim imenom nazvati gnozom, ne može nitko imati opravdanog prigovora. Sigurno će se vjerniku u tom gnostičkom stavu pokazati novi vidici, do kojih ne bi došao »racionalnim« putem. Radosno uživljavanje u neko umjetničko djelo ili u psihu jedne osobe vodi već u naravnom životu do takvih spoznaja, do kojih se ne dolazi čisto logičkim ili racionalnim računanjem. Još više vrijedi to, kad se radi o nesebičnom uživljavanju u Božji svijet. Kuda bi nas vodili naši »racionalni računi«, kad znamo, da naše misli nisu Božje misli i da naši putevi nisu Božji putevi?

Kerigmatsko bogoslovlje.

Na katoličkim bogoslovskim fakultetima i učilištima dogmatika i moralno bogoslovlje obično se predaju na latinskom jeziku. Skoro je suvišno govoriti o razlozima, koji preporučuju ili čak nalažu tu praksu. Latinska je terminologija i u najtežim pitanjima obično vrlo jasna, jer je isklesana od najboljih glava mnogih naroda. Protiv različnog krivog naučavanja branila je Crkva na svečan autoritativan način p r a v u nauku, a pri tom se i sama služila jezikom i terminologijom, koji su po »školama« važili kao najbolji instrumenti za ispravno formuliranje objavljenih istina. Skolastika je baš po toj svojoj funkciji u najotmenijem značenju »ancilla theologiae«.

Kandidatima bogoslovlja je na taj način znatno olakšan studij spekulativne dogmatike i moralke, ma da to zvuči paradoksno, kad pomislimo da u zadnje vrijeme ima mnogo kandidata, koji su svršili r e a l n u gimnaziju te razmjerno slabo vladaju latinskim jezikom. S ispitom još nekako ide. Ali poslije ispita mladi svećenik mora na živom jeziku naučavati, zapravo p r o p o v i j e d a t i, a to znači ne samo teoretski instruirati, nego također praktično oduševljavati. On stoji pred dvostrukom novom zadaćom. Prije svega pred zadaćom, da na svom jeziku nađe zgodne izraze, kojima će barem vjerno opisati ono, što je već odavno pregnantno fiksirano u latinskoj stručnoj terminologiji. A zatim također pred zadaćom, da cijeli sistem spekulativne znanstvene teologije »pregradi« i »transponira« u naročiti oblik pravog propovijedanja; tim se sad ne misli samo na pitanja, kojima se prvenstveno bave pastirsko bogoslovlje, homi-

letika i druge bogoslovske discipline, nego se pita, da li je eventualno potrebna naročita nova teološka disciplina, koja bi se jednostavno služila rezultatima spekulativne znanstvene teologije te prema njima prikazala dogmatske istine u takvoj međusobnoj suvislosti, da bi se odmah vidio pravi životni smisao objave.

Zaustavimo se odmah kod ovog pitanja o potrebi i opravdanosti »jedne teologije propovijedanja« ili — prema grčkom izrazu — »kerigmatskog bogoslovlja«. Smisao i zadaću tog bogoslovlja ukratko izlaže isusovac Hugo Rahner u djelu »Eine Theologie der Verkündigung²«, Freiburg i. Br. 1939 (na str. 3—5 navedena je sva važnija literatura o tom predmetu). Valja napomenuti, da se za kerigmatsko bogoslovlje naročito zalažu bivši isusovci-profesori u Innsbrucku, najviše braća Hugo i Karl Rahner, te F. Lakner. Oni upravo idu za tim, da teoretski opravdaju i izgrade kerigmatsko bogoslovlje kao posebnu teološku disciplinu. Kao takvo je kerigmatsko bogoslovlje vezano na njihova imena. Sa stanovišta praktičnog bogoslovlja intenzivno se bavio problemima savremenog propovijedanja vjere J. A. Jungmann, iz iste sredine.

Po navedenom djelu H. Rahnera kerigmatsko je bogoslovlje prije svega bogoslovlje: ono se zato nikad ne smije protiviti znanstvenom bogoslovlju, niti ga smijemo shvatiti kao nadomjestak za tradicionalno skolastičko bogoslovlje, od kojeg bi se ono razlikovalo samo tim, što bi bilo bliže životu. — Ali kerigmatsko je bogoslovlje »bogoslovlje propovijedanja«. Tim se želi naglasiti, da je opravdan samostalan kerigmatski oblik bogoslovlja. Ta se samostalnost odnosi prvo na sadržaj, jer kerigmatsko bogoslovlje preuzima jednu zadaću, koju niti može niti treba da ispunjava bogoslovlje kao čista znanost. Znanstveno bogoslovlje dobilo je naime historijski, spekulativno i didaktički svoj naročiti oblik, koji znači uvjetnu nužnost. Potrebno je pregrađivanje te tvorbe u drugi teološki oblik, u kojem će više doći do izražaja organska povezanost objavljenih istina obzirom na stvarno spasenje čovjeka. Zatim se navedena samostalnost odnosi također na sposobnost oduševljavanja; čovjek mora biti ganut od objave. To opet ne znači, da spekulativna znanstvena teologija uopće ne može oduševljavati za vjerski život i za živu vjeru, nego se jednostavno misli na či-

njenicu, da »škola« prvo nužno mora biti suha »zbog aristotelsko-kršćanske jasnoće i logike« kao i zbog besprijekorne točnosti u historijskim pitanjima, pa da zato jedva nalazi vremena da i u najkraćem obliku tretira »još i« kerigmatska pitanja. No kerigmatsko bogoslovlje svijesno ide za onim, što sv. Pavao formulira ovako: »Sequor autem, si quomodo comprehendam, in quo et comprehensus sum a Christo Jesu« (Phil. 3, 12). U tom smislu kerigmatsko bogoslovlje treba da bude »theologia cordis«. To se dakako može postići na više načina i u tom treba dati što veću slobodu. Svakako je sigurno, da je dogmatsko bogoslovlje u svom današnjem obliku historijski uvjetovano i da nam ne pruža objavljene istine u onom obliku, u kojem ih moramo propovijedati ili saopćiti današnjim ljudima. Kao što ne kažemo za jutarnju rosu, koja leži na cvijeću poslije ljetne noći, da je H_2O, ma da je to znanstveno sasvim ispravno, tako isto ne možemo ljudsko srce oduševiti činjenicom, da je milost fizički akcident. Skolastika i znanstvena teologija zato ipak nisu kao sistemi suhih pojmova, koji nemaju veze sa životom, nego se prije mogu karakterizirati kao »sobria ebrietas«, kao ona mirna promišljenost, »koja gradi nasipe, između kojih tek može sigurno da teče struja oduševljenja«. Time je ujedno najzgodnije karakteriziran odnos između znanstvenog i kerigmatskog bogoslovlja.

Tko nema razumijevanja za problematiku kerigmatskog bogoslovlja, taj ili površno misli ili nije svijestan svog svećeničkog poslanstva, to jest svoje teološke ili svećeničke egzistencije. Da baš mlađa generacija svećenstva pokazuje najviše zanimanja za ova pitanja, razumljivo je iz onog, što smo rekli o dvostrukoj zadaći apsolviranog bogoslova. Poslije određenog broja godina svaki i sam nalazi »svoj« način propovijedanja, pri čemu ne mislimo na retoriku, već na povezivanje tih istina u pravu »spasonosnu« cjelinu. Taj individualni način ne mora biti vrlo savršen. No čovjek poslije stanovitog iskustva obično više računa sa gotovim činjenicama, nego s idealnim ali opravdanim potrebama. I zato kerigmatsko bogoslovlje načelno jest i ostaje zahtjev »mlađe« generacije.

U principu se i Koepgenova »gnoza kršćanstva« mora prosuđivati u svijetlu kerigmatskih zahtjeva. Da njegov način u mnogom pogledu ne odgovara, štoviše, da neki njegovi izvodi

unose zbrku u osnovna pitanja bogoslovlja i filozofije religije, o tom smo se naprijed dovoljno uvjerili. — Sigurno je i to, da iznesena problematika još ni izdaleka nije riješena time, što bi se nastavnik na svojim predavanjima služio i latinskim i živim jezikom. Potrebno je ili pravo kerigmatsko bogoslovlje kao posebna nova disciplina ili barem sintetičko prikazivanje znanstvenog bogoslovlja u svijetlu kerigmatskog poslanstva.

Duboko smo uvjereni, da je zapravo iz iste kerigmatske krize nastalo djelo, što ga je u ime anonimnih katolika izdao protestantski učenjak G. Mensching (izdavač je imao biti R. Otto, koji je umro) pod naslovom »Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Von katholischen Theologen und Laien«, Leipzig 1937. Djelo je došlo na indeks. Stvarno se u njemu ponavljaju stari modernistički nazori. Obzirom na odnos između razuma i vjere doznajemo, razumije se, da se religija ne može metafizički opravdati odnosno da se religiozni predmet, egzistencija Božja, ne može dokazati metafizičkim argumentima (str. 46). Primjenjivanje aristotelsko-tomističke filozofije na kršćansku religiju znači njeno krivotvorenje (str. 51). — Bogoslovska akademija u Paderbornu odgovorila je već 1938. godine djelom s prinosima poznatih imena (Bartmann, Pieper, Brinktrine, Simon, Rüsche, Mayer) pod naslovom »Reformkatholizismus? Eine Antwort auf das Buch: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde«, Paderborn b. god. No kao što se moglo očekivati stvar tim nije bila riješena, nego je sad tek slijedio pravi polemički spis. Protestant H. Mulert kao izdavač napisao je predgovor, a novo je djelo također izašlo anonimno pod naslovom »Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien«, Leipzig 1940. Ne ulazimo u ovu polemiku, jer se čitavo raspravljanje anonimnih »katoličkih bogoslova i laika« svodi na osnovne teze osuđenog modernizma, o kojem su akti zaključeni i o kojem postoji obilna literatura.

IMANENTISTIČKO DOŽIVLJAVANJE BOGA I MITSKO MIŠLJENJE.

SUMMARIUM.

Im Ringen um modernes Gottglauben gehen Hermann Schwarz und Edgar Dacqué eigene Wege. Handelt es sich bei Schwarz lediglich um immanentistisches Gotterleben, um ein Gottesnichts, das in der menschlichen Seele durch rätselhafte Selbstschöpfung aus »ungegebener« weltloser Tiefe in werdende Unendlichkeit umschlägt, so fühlt sich Dacqués gottgeschaffener Mensch, dessen Daseinsbeginn im mesozoischen Zeitalter der Erdgeschichte zu vermuten sei, nur im religiösen Mythus heimisch. Beiden gegenüber wird die Wesensstruktur wahrer Religiosität herausgearbeitet, die sinnvoll nur dann denkbar ist, wenn es einen transzendenten persönlichen Gott gibt, zu dem der Mensch sich als persönliches Wesen in Beziehung setzen kann. Dabei werden die Grenzen mythischer Denk- und Ausdrucksformen aufgezeigt, wodurch die Notwendigkeit wirklicher Glaubensbegründung gerade auch von hieraus eine Bestätigung erfährt.

Zadnjih se godina u mnogobrojnim publikacijama obrađuje pitanje naziranja na svijet. Pri tom se ne mimoilazi ni problem religije. Ne samo to, nego se upravo mora ustanoviti, da živimo u vrijeme tako sudbonosnog duhovno-religioznog previranja, kakvog nije često bilo u povijesti. Od mislilaca, koji iznose svoje ideje o religiji, neki su se sasvim iznenada pojavili na terenu, dok su drugi već odavno bili poznati, iako možda manje zapaženi. U slijedećem ćemo upoznati dva mislioca ovog zadnjeg formata. Njihove su misli »starijeg datuma«, ali u nekom pogledu izvrsno odgovaraju današnjem duhu vremena. Današnji čovjek ne zabacuje religioznost, ali je zato želi autonomno odrediti.

Imanentistički Bog.

U novijoj njemačkoj filozofiji je Hermann Schwarz odavno poznat kao zastupnik kritičkog realizma i protivnik materijalizma, a zaslužan je također u pitanju psihološkog fundiranja slobode volje. Kao filozof religije nije se

toliko isticao, ma da je godinama radio i na tom području i slijedio u mnogom pogledu osnovne nazore Fichtea. Mnogo je pažnje posvetio njemačkoj mistici, pri čemu je dosta liberalno shvatio i tumačio Ekkeharta. Imajući pred očima misli, što su se naročito u zadnjem deceniju širile kao pokušaji različnog opravdavanja Boga i religije, a o kojima je velikim dijelom već bilo govora, nalazimo, da Schwarza treba uvrstiti među one mislioce, koji pri opravdavanju Boga i religije prividno dolaze do pozitivnog rezultata, dok stvarno ruše metafizički temelj vjere u egzistenciju osobnog Boga. Da je tim ujedno likvidiran svaki smisao prave religioznosti, razumijeva se samo po sebi.

H. Schwarz rodio se 22. prosinca godine 1864. u Dürenu, 1894. postao je privatnim docentom za filozofiju u Halleu, 1908. vanrednim profesorom u Marburgu, 1910. redovnim profesorom u Greifswaldu.

U prikazivanju vlastitog filozofskog sistema (H. Schwarz, Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, Band I, Berlin 1931, str. 59—126) Schwarz najviše nadovezuje na misli, što su ih iznijeli Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno i Jakob Böhme. Na osnovu tog prikaza nije lako doći do točne slike o njegovu stavu prema Bogu i religiji. Stoga nam ne preostaje drugo, nego da pratimo razlaganja o tim pitanjima u njegovim važnijim spisima, dakako ne toliko da uočimo sam razvitak njegovog naziranja na Boga i religiju, koliko da utvrdimo njegove glavne misli odnosno njegov temeljni stav.

Povodom 70-godišnjice rođenja H. Schwarza nastojao je H.-M. Junghans u članku »Das Gottesbild der Philosophie des Ungegebenen« (Hermann Schwarz als Philosoph der deutschen Erneuerung, Berlin 1935, str. 9—20) prikazati jubilarca kao jednog od najoriginalnijih filozofa religije sadašnjice. Sam je dakako na čistu, da će svaka kršćanska crkva zabaciti Schwarzov »sistem religije«, ali se zato i njemu nameće pitanje, da li se u tom sistemu uopće još radi o nekom »Bogu«, ili možda samo o đavlu ili u najboljem slučaju o nekoj neodređenoj idealističkoj konstrukciji. No odgovor očito ne zadovoljava, ako tražimo pojam osobnog Boga. Odgovor je naime u tom, da se u Schwarzovu sistemu radi o takvom doživljavanju Boga, koje se može usporediti sa svakim drugim doživljavanjem Boga: »ein Gotterleben, das sich jedem anderen Gotterleben ebenbürtig an die Seite stellen kann« (str. 19). Taj je odgovor po sebi vrlo neodređen i nejasan, ali se zato pojam

Boga i religije određuje u čisto imanentističkom smislu, kako ćemo odmah vidjeti. Gdje nalazimo Boga? Jedino u nesebičnom predanju aktivnog čovjeka. No djelovanje u nesebičnom predanju je ipak samo preduvjet za egzistenciju Boga u ovom svijetu, jer se vlastitom apsolutnom snagom aktuira pojavljivanje odnosno doživljavanje beskonačne vrijednosti. U trenutcima nesebičnog djelovanja ispunjava nas neka beskonačna vrijednost, koja nam tek otvara put u pravi život, a znači nenadmašivu sreću. Način predanja može biti različit, i to prema različnoj dispoziciji, sposobnosti i nadarenosti pojedinca. Učenjak doživljuje »Boga« kao neko važenje, kao svijet ili red beskonačne nepromjenljive i neprolazne vrijednosti. Umjetniku je »Bog« ona naročita neograničena vrijednost, koja mu se očituje pri stvaranju njegovog umjetničkog djela, jednog konkretnog individualnog djela, na kojem se odrazuje neka punina. Pa iako to baš nije zadnji smisao »Boga« u nama, jer svaki učenjak i svaki umjetnik još uvijek osjeća u sebi neku prazninu, ipak je važno, da »Bog« u ovom sistemu ne egzistira transcendentno, nego da se on neprestano samo rađa u nama — »Gott, der nicht transzendent ist, sondern ständig wird, nur im Werden seine Existenz hat, im Werden zuerst in dem unselbstisch tätigen Einzelnen, dann in den Wahlgemeinschaften der beseelten Bünde und schliesslich in der allumfassenden Volksgemeinschaft« (str. 18). Možemo odmah primijetiti, da je ta misao uglavnom naprosto preuzeta od Fichtea, koji vidi osnovnu pogrešku tradicionalnih dokaza za egzistenciju Božju u tom, što branioci tih dokaza traže Boga izvan svoje vlastite svijesti u nekoj transcendentnoj stvarnosti. Po Fichteu je Bog samo zadnja dubina i najsavršeniji izraz svijesti, i to neograničene svijesti u nama ili neograničenih dimenzija u našoj ograničenoj individualnoj svijesti.

U svojoj knjižici »Über Gottesvorstellungen grosser Denker« (München 1921, str. 31) Schwarz nastoji opravdati svoje uvjerenje, da se »samostvaranje Boga« sastoji u tom, što se u nekom jastvu rađa i oživotvoruje duhovni život, što iz neke prazne ja-svijesti nastaje svijest istine i dužnosti, te ljubav kao najveće doživljavanje Boga. To »doživljavanje nedogmatske religioznosti« (str. 136) označuje Schwarz kao izraz njemačke narodne biti, kao što uopće misli da njegov pojam Boga i religije najviše odgovara predkršćansko-germanskom shvaćanju.

Za kršćansku dogmu o Presvetom Trojstvu krivo kaže, da je ona nastala iz grčke filozofije običnim naravnim procesom (str. 50), a za početak evanđelja po Ivanu tvrdi, da »tu nalazimo Filonovu nauku«: »Ovaj je početak Ivanova evanđelja čista grčka filozofija« (str. 46). — Odgovaramo: Drugo je »čista grčka filozofija«, a drugo prikazati objavljenu istinu terminologijom grčke filozofije.

Još jasnije dolaze do izražaja ove i slične misli u kasnijoj knjizi »Deutsche Gotteserkenntnis einst und jetzt« (Stuttgart 1938). Tu već prevladava uvjerenje, da se današnji čovjek otuđio »crkvenoj dogmi«, a da mu valja pokazati put, kojim su išli veliki umovi »slobodni od okova crkvene dogmatike«: »Nekoć je objava mogla nadomjestiti spoznaju«, no danas naša zadaća mora biti, »da i u našem spoznanju nađemo onog Boga, koji živi u našem narodnom doživljavanju« (str. 6). Otvorite oči i otkrijte pravo doživljavanje Boga u svom vlastitom prirodoznanstvenom spoznanju: »Sama vaša spoznaja je božanski život u vama« (str. 41). — Da je »Bog« pravrelo bitka, možemo na tri načina shvatiti. Prije svega možemo misliti, da je ono, što nazivamo Bogom, neka vječna nepromjenljiva egzistencija s najvišim neograničenim svojstvima. To bi bio statički način shvaćanja Boga, a zastupa ga kršćanski teizam; zastupa ga zatim i onaj panteizam, koji Boga shvaća kao svemir, kao dušu ili zakon svijeta. Na drugi način možemo »Boga« shvatiti kao biće, koje doduše već egzistira, ali koje se zato još uvijek neprestano razvija, da bi tako postiglo svoje savršenstvo. Po tom je shvaćanju svaki bitak nastao po volji nekog »ne-svijesnog Boga«, koji se pomoću razvitka svijeta, u koji je i on sam uključen, želi uzvinuti do svijesti. To je pola statički, pola dinamički način shvaćanja. No možemo konačno još i čisto dinamički misliti o »Bogu«, tako naime, da se božanstvo uopće ne opisuje svojstvima egzistencije, niti da se ono shvaća kao biće, koje se razvija: »Die Gottheit... «west» als quellende Ewigkeitstiefe, die sich entweder nicht belebt, oder aber, wenn es zu ihrer Selbstschöpfung kommt, in einem Nu zu Leben und Dasein aufersteht. Ihre Selbstverlebendigung bei uns lässt Ewigkeitswerte in unser Leben treten« (str. 62). Ovaj treći način shvaćanja odgovara principima njemačkog idealizma, kako ga zastupa Fichte, kao i nauci njemačke mistike. Tako misli Schwarz. — S pravom pitamo, što

je ono božanstvo, koje je po sebi potpuno indiferentno prema životu, božanstvo, koje može samostvaranjem ne samo doći do života, nego uopće samom sebi dati egzistenciju? Imaju li te riječi neki pozitivni, nekontradiktorni smisao? Ili su to konačno samo prazne riječi? Zar da se vječne vrednote našeg života svode na takvo zagonetno »samostvaranje« i »samooživljavanje?« Nije razumljivo, što se misli pod pojmom Boga, čije bi pravo i najmilije stvaranje bilo stvaranje samog sebe iz »bezsvjetske dubine«. Niti je razumljivo, što znači »samostvaralačka bit Božja«, ili što znači tvrdnja, da se »Gottesnichts« može pretvoriti u božanski život (H. Schwarz, Gott, Jenseits von Theismus und Pantheismus, Berlin 1928, str. 1, 205 i 62). Schwarzu u prilog moramo konstatirati i istaknuti, da on zapravo ni ne zastupa apodiktičko stanovište u pitanju Boga i religije. U njegovim se djelima na više mjesta vraća misao, da u tom pitanju doduše ne možemo doći do prave sigurnosti, ali da se zato ipak ne smijemo odreći teoretskog razmišljanja o njemu. Što će dakle biti mjerodavno u našem izboru u pogledu načina opravdavanja i priznavanja Boga? Treba izabrati onaj stav, koji najviše odgovara njemačkom načinu shvaćanja. To je Schwarzov zadnji argumenat. Ma da se čini, da smo na taj način konačno izbavljeni iz one neodređenosti i nesigurnosti, u kojoj nas navodno ostavlja teoretsko razmišljanje, ipak se pri točnijem raščlanjavanju i ispitivanju vidi, da je upravo u ovoj tvrdnji sva slabost Schwarzove argumentacije. Slabost zato, jer nas ta argumentacija samo prividno vodi do pouzdanog temelja našeg religioznog uvjerenja, dok stvarno otvara vrata subjektivizmu i relativizmu. Danas već zbilja ne trebamo trošiti vrijeme za dokazivanje, da je religioznost primitivnog crnca u mnogom pogledu drukčija od religioznosti kulturnog evropljanina. Niti može biti sumnje, da je religiozno shvaćanje semitskih naroda različito od religioznosti arijevaca. Stoga je ujedno jasno, da će na pr. Nijemac težiti za onim oblikom religioznosti, koji najviše odgovara naročitim duševnim dispozicijama njemačkog naroda. To isto pravo imaju načelno i svi drugi narodi, već prema svojim konkretnim duševnim svojstvima. Pita se samo, da li treba baš uvijek insistirati na elementima, kojima se religioznost različitih naroda i rasa razlikuje, ili je možda u pogledu samog opravdavanja Boga i religije bitnije i važnije, da uočimo ono, što je svim re-

ligijama zajedničko, odnosno, što je zapravo njihov temelj i osnovni smisao. Pita se nadalje, da li pojedini konkretni oblik religioznosti tek stvara svoj predmet (»Boga«), prema kome je religioznost bitno upravljena, ili ona možda već pretpostavlja Boga. Je li otac možda samo proizvod svoje vlastite djece, jer ga njegov sin drukčije ljubi nego njegova kći? Primjer će nam biti razumljiviji, ako se sjetimo, da je i obratno način roditeljske ljubavi oca i majke prema vlastitoj djeci »nejednak«; drukčije ljubi majka, drukčije otac. Schwarz shvaća oblik religioznosti u tako strogom i apsurdnom smislu, kao da je Bog konačno ipak samo proizvod čovječjeg duha, upravo samo simbol čovječjeg duhovnog života, naših želja i radosti. Jer slično kao E. Bergmann rekao je Schwarz već u predgovoru svog djela »Das Ungegebene, Eine Religions- und Wertphilosophie« (Tübingen 1921) slijedeće:

»Der menschliche Wille ist die Gralsschale der Gottesgeburt, nur dass es kein Wille der leeren Selbstverneinung, sondern ein Wille sein muss, der von Liebe angezündet ist. Dass eine Seele zu einer hingabe- und gemeinschaftswilligen und zu einer liebenden umgeschaffen wird, das ist Gottes Selbstschöpfung in ihr... Bei wem solcher Wille lebt, in dessen Seele hat sich Gott bereits geboren, und der Mensch ist im ewigen Leben geborgen.« — Iste se misli nalaze skoro od riječi do riječi u emfatičkoj dikciji također u djelu »Auf Wegen der Mystik, Drei grundlegende Erörterungen der Philosophie des Ungegebenen« (Erfurt 1924, str. 16).

Takav je Bog u stvari mrtav; takav Bog nema ni života ni egzistencije; takav Bog uopće nije Bog. Što znači Bog, koji bi bio samo neka neegzistentna stvarnost? Nije li to protivurječje? Schwarz govori o Bogu kao neegzistentnom razlogu stvarnog jedinstva. Egzistencija bi po njemu bila »oblik stvarnosti kolikoće«, ali postoji još i »stvarnost jedinstva«, koja se ne može tumačiti egzistencijom. Neka sad govori sam Schwarz, jer se inače može misliti, da je njegovo stanovište krivo prikazano; toliko su njegove misli čudne.

»Einheit ist im Reiche des «Existierens» ungegeben. Dennoch «west» Einheit. Ohne Annahme eines Einheitsgrundes fiele die Welt in Stücke und hinge in der Luft... Wir haben den wesenden Einheitsgrund «Gottheit» genannt... Durch alles Existierende west unaufgeschlossene und verborgene Einheitsmöglichkeit, und dieses «wesende» An-sich «Gottheit» gleicht in seiner Leere und Ungegebenheit einem Nichts. Dennoch steckt darin die Richtung ein All... zu werden, aus der toten und unbestimmten dem Nichts gleichen Art in bestimmte und lebens-

volle göttliche Art überzugehen... Wahre und lebendige Einheit ist nicht als All von Existenzen möglich. Sie kann nur als Geistigkeitsall hervorgehen, und solches Geistigkeitsall nennen wir «Gott» (H. Schwarz, Das Ungegebene, str. 68—69).

Drugo je, kad naša religioznost već pretpostavlja egzistenciju osobnog Boga, našeg Stvoritelja i Oca. Onda je Bog uistinu Bog, vrelo i davatelj života, početak i svrha svega svijeta i svih ljudi. Takva religioznost, to jest takvo štovanje Boga može zato biti vrlo raznoliko. Raznoliko dakako u onoj mjeri, u kojoj nam je sam Bog ostavio slobodu. Ako se naime objavio živi Bog, Gospodar i Kralj svih stvorova, i to objavio kao Trojstvo, onda ne vidimo, kojim bi se pravom neki narod ili pojedinac mogao po vlastitoj volji odlučiti, da u Bogu štuje samo jednu osobu. Niti vidimo, zašto bi netko baš silom htio ono, što mu navodno više »konvenira«, kad je objektivna istina druga. Ukratko, svako iskreno priznavanje egzistencije osobnog Boga i njegove objave ostavlja mogućnost štovanja Boga prema individualnim duševnim dispozicijama i kvalitetama pojedinca i naroda, samo što ta mogućnost ne može biti neograničena, već je regulirana pozitivnom voljom samoga Boga u objavi. Nepriznavanje te egzistencije na račun krivo shvaćene »narodne religije« znači potpuni subjektivizam i relativizam, jedan princip, koji ne može ni cijelo čovječanstvo ni pojedine narode u religioznom pogledu trajno ujediniti, a kamo li usrećiti.

U naziranju Schwarza i Bergmanna ima dosta zajedničkih crta, barem što se tiče samog rezultata. U pojedinostima se Schwarz smatra Bergmannovim protivnikom, kako se može vidjeti iz njegove knjige »Deutsche Gotteserkenntnis einst und jetzt« (str. 68—73); ali to nas dalje ne zanima. Koliko je Schwarz u ovom pitanju originalniji od Bergmanna vidi se iz toga, što je on svoje glavne misli u tom smjeru formulirao već prije tridesetak godina. U djelu »Grundfragen der Weltanschauung« (Leipzig 1912) podvrgava kritici pokušaje dokazivanja egzistencije Boga kao razumnog uzroka svijeta. Uvjeren je, da je pokazao i opravdao nemogućnost takvog dokazivanja. Konačno misli, da je i samo pitanje tog dokazivanja krivo postavljeno, te da o »Bogu« treba govoriti u sasvim drugom smislu: »Wenn wir von «Gott» sprechen, meinen wir nicht die Ursache der Dingwelt; in dem Namen lebt die Überzeugung von der Einheit alles Wertlebens« (str. 243).

Schwarzovu zabludu možemo donekle razumjeti, kad se sjetimo »negativne teologije« u spisima srednjovjekovnih mistika. Imamo i pravo pozivati se na tu okolnost, jer Schwarz sve od početka neprestano naglašuje, da je njegova nauka o Bogu određena mislima njemačke mistike, koje da su postigle svoj vrhunac u Fichteovu idealizmu. Ta se izjava toliko puta ponavlja u njegovim spisima, da ne treba posebno navesti mjesta. Ali je zato ipak dobro upozoriti, da se ta misao na svoj način nalazi već u djelu »Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Erster Teil: Von Heraklit bis Jakob Böhme« (Heidelberg 1913, str. 342); već se tamo jasno vidi, kolikom simpatijom Schwarz prati i ističe nauku njemačke mistike i Fichteovog idealizma. Što se sad tiče »negativne teologije« u tekstovima mističkih djela, valja imati pred očima, da se tamo naglašuje velika, upravo neizmjerna razlika između Boga i pojedinih stvorova; tako se na pr. često kaže, da Bog nije čovjek, nije lav, nije ruža i t. d. Misli se, da Bog ne nosi u sebi savršenosti čovjeka, lava, ruže i t. d. onako, kako ih u sebi imaju sami ti stvorovi, jer inače bi i on sam bio samo jedan individuum kao oni — s istom problematikom. Da Bog mora nekako u sebi imati te savršenosti, to se već po sebi razumije, jer je Bog njihov uzrok. Kako ih ima u sebi? Na daleko savršeniji način, na način, koji zapravo prelazi granice našeg shvaćanja. To je klasična nauka skolastike o načinu spoznavanja Božjih svojstava i ta je nauka bila dobro poznata u različnim mističkim krugovima srednjeg vijeka, ma da »mističko spoznanje« ima svoje naročito obilježje, i to baš u opreci prema »skolastičkom mišljenju«. Mi ćemo odmah navesti jedan Schwarzov tekst novijeg datuma. Ako ga pažljivo pročitamo, mora nam se činiti kao da se Schwarz u nauci njemačke mistike upoznao samo s »negativnim putem«, a da zaboravlja da se taj »negativni put« mora shvatiti kao drugi član u trotaktu »via affirmationis, negationis, eminentiae«.

»Die Dinge sind da und fertig. Mir heisst Gott «ungegeben». Die Dinge sind Welt. Mir ist er in einem Unsein, das ihn von aller Welthaftigkeit trennt. Er ist mir nicht einmal der sich entwickelnde und werdende. Denn dann wäre er schon als Keim in, hinter oder über den Dingen vorhanden. Auch nicht transzendent kann ich ihn nennen. Ihn transzendent denken, heisst ihn doch immer wieder dingähnlich denken, nämlich als Ding mit h ö c h s t e n Bestimmtheiten, res infinita. Ist Existieren das Sein der Dinge, so existiert Gott nicht. Haben sie Be-

stimmtheiten, so hat er keine. Wenn er sich aber aus seinem Nichtsein zur Existenz schüfe, so schüfe er sich gewiss nicht zu einem Superlativ der Dinge, sondern als eine ganz neue Wesentlichkeit, die alle Dinglichkeit aufhebt und überwindet« (H. Schwarz, Auf Wegen der Mystik, str. 5). — Da ove riječi intendiraju pozitivni smisao, dokazuje slijedeći tekst, koji je napisan 12 godina poslije: »So also sieht deutscher Glaube aus: nichts von Theismus oder Pantheismus! Es gibt kein Wesen mit unendlichen Eigenschaften, weder über uns, noch um uns, noch in uns. Wir glauben an die werdende Gottheit, wie sie allem Sein vorausliegend, alles Sein ermöglichend, unseiend «west». Sie kann ihr Leben nur gewinnen, indem sie zum Leben von Ewigkeitswerten in menschlichen Seelen wird« (H. Schwarz, Deutscher Glaube am Scheidewege, Ewiges Sein oder werdende Gottheit? Berlin 1936, str. 54). No tko će razumjeti smisao ovih riječi! — »Gott... bedeutet keine seiende, sondern eine werdende Unendlichkeit, die sich menschliche Seelen zu ihrem Gefässe erschafft, um in ihnen sich selbst zu erschaffen« (H. Schwarz, Gottestum im Volkstum, Langensalza 1928, str. 17).

Schwarzov Bog živi samo u ljudskoj duši, a izvan nje nema vlastite egzistencije, jer je »nedatost«. Da se radi o čisto imanentističkom Bogu, to je jasno. Tim je problem egzistencije Božje u stvari negativno riješen. Potpunosti radi spominjem samo još, da Schwarz naginje mišljenju, da će se duša poslije smrti iznova utjeloviti te u novoj tjelesnosti naći bogatiji život:

»So mag es sein, dass sich am Ende der Tage alles Gotterleben des Einzelnen aus allen seinen Vorexistenzen einheitlich miteinander zusammenschlösse, dass sich in den Seligkeiten, den Liebesbegegnungen und Begeisterungen seiner früheren Existenzen jeder wiederfände und erst ganz er selbst würde. Die verklärten Augenblicke aller seiner Vergangenheiten würden sein neues Sein. Sie verwüchsen miteinander zu seinem überzeitlichen Ich, das sie ewig zusammen erlebte, wie er sie voreinst, ein Wanderer durch die Zeit, auch als einer und derselbe, aber zerstreut und nacheinander, erlebt hatte« (H. Schwarz, Gott, str. 206—207).

To više nisu filozofske misli! Idealistički je panteizam doduše bio kriv, ali zato ipak dosljedan. Za Schwarzovo se stanovište ni to ne može reći.

»Prirodovidan« čovjek i mitsko mišljenje.

U pitanju mitskog mišljenja originalno stanovište zastupa Edgar Dacqué (rodio se u Neustadtu an der Hardt 8. srpnja 1878.), naslovni profesor i konservator paleontološko-geološke državne zbirke u Münchenu, poznat u literaturi kao paleontolog i filozof. On je odlučan protivnik klasične teorije descen-

dencije, po kojoj bi se čovjek razvio iz životinje, iz majmuna. U svom djelu »Organische Morphologie und Paläontologie« (Berlin 1935) izvodi, da se iskustveno ne može dokazati osnovna teza darvinizma o razvitku tipova iz specijaliziranja nižih tipova. Naprotiv, svi iskustveni podatci govore za to, da se svi novi tipovi po prvi put pojavljuju u nekom naročitom primitivnom stanju (»sprunghaft«!), a ne u smislu krajnjeg prilagođivanja ranijih tipova naročitim životnim uvjetima. Ima dosta iskustvenih podataka, na osnovu kojih možemo pratiti razvitak tipova iz njihovog primitivnog stanja u specijaliziranije oblike. No takav razvitak nikad ne vodi do početnog stadija najbližeg višeg tipa. Svaki pojedini tip polazi od primitivnog stadija svoje naročite vlastite organizacije, a upravo taj primitivni stadij nikad nije kao produženje nekog već specijaliziranog tipa (str. 420). Razvitak, o kojem se s pravom može govoriti, odnosi se samo na »više« ili »manje«. No nikako nije opravdano govoriti o postanku nečeg, što bi bilo načelno novo. Tako u predavanju »Paläontologie, Systematik und Deszendenzlehre« (u djelu: Abstammungslehre, Jena 1911, str. 174). Najmanje se čovjek razvio iz nekog nižeg, životinjskog tipa. Njegov primitivni stadij nije majmun u naročitoj specijalizaciji. Čovjek se u svijetu pojavio odmah u »sasvim čovjekovrsnom« praobliku, čim dakako nije isključeno, da je u ranijim epohama doživio mnoge promjene svog oblika (E. Dacqué, Aus der Urgeschichte der Erde und des Lebens, Tatsachen und Gedanken, München—Berlin 1936, str. 199—200).

Dacqué drži, da je čovječanstvo mnogo starije nego što se obično misli. Čovjek je kao naročito biće živio već u epohama prasvijeta, u doba, za koje se po općem znanstvenom naučavanju misli, da još nije bilo čovjeka. Samo što tog čovjeka moramo shvatiti kao biće »s drugim duhovnim svojstvima« i s drugim sposobnostima, nego što ih ima današnji čovjek (E. Dacqué, Urwelt, Sage und Menschheit, Eine naturhistorisch-metaphysische Studie[8], München und Berlin 1938, str. 190; prvo izdanje 1924): »Menschenwesen anderer Art unter den Drachen und Lindwürmern des mesozoischen Zeitalters der Erdgeschichte« (str. 38). — Prasvjetska, drugovrsna ljudska bića, koja su i prirodu promatrala drukčije nego mi, imala su možda takva svojstva, koja su nam danas fizikalno neshvatljiva. Možda su imala »sposobnost levitacije«, kojom ne samo da su

njihova tjelesa stajala u drugom odnosu prema teži zemlje, što je imalo za posljedicu da su se eventualno drukčije kretala po zemlji, nego su možda čak imala naročitu snagu, koja je mogla izaći iz njih, a kojom su mogla prenositi velike težine na takve udaljenosti, kako ih kasnija tehnika drži nemogućima (str. 242). Taj je čovjek bio »p r i r o d o v i d a n«, da ne govorimo o njegovoj tjelesnoj konstituciji. Tim izrazom označuje se ono najstarije duševno stanje, u kojem neko živo biće (ne samo čovjek!) posjeduje stanovito znanje, gledanje, osjećanje onih odnosa, koji vladaju u stvarima fizičke prirode odnosno među njima, odnosno nad njima. To je sposobnost sticanja neposredne sigurnosti o nekom događaju u prirodi, o duševnom raspoloženju drugih ljudi i sl. »Prirodovidnosti« odgovara kao korelat »prirodovidno umijeće«. To je sposobnost, da čovjek na osnovu svoje »prirodovidnosti« svijesno ili nesvijesno dolazi do utjecaja na prirodu i na druge ljude, ukratko sposobnost, da izazove stanovite promjene, to jest stanovito oblikovanje bilo svoje okoline bilo drugih živih bića. Modernom bismo terminologijom rekli, da je to sposobnost telepatskog ili jako hipnotičkog ili teleplastičkog djelovanja; nekad se reklo: sposobnost čaranja (str. 236). — Priču bi trebalo shvatiti u tom smislu, da se njen sadržaj odnosi na prave historijske događaje i na doživljaje čovječanstva u prastaro i prasvjetsko doba; barem bi trebalo držati, da su ti događaji i doživljaji dali povoda njenom postanku. Ono što nam danas u bajkama tako fantastično zvuči, bilo je nekadašnjem čovjeku živa stvarnost. Tek u drugom redu imala bi bajka također alegorijski značaj, dok bi sa stanovišta kasnijeg razvitka znanosti moralo biti moguće, da se eliminira alegorijsko značenje te da se s tog višeg stanovišta ocijeni njen prvotni značaj stvarnosti (str. 138 i 38). P r i č a je dakle neka predaja, u kojoj je jezgra sadržaja nešto iz povijesti čovječanstva ili prirode. M i t naprotiv označuje onu predaju, u kojoj vanjsko doživljavanje i različne slike znače samo naličje nekog neizrecivo nutarnjeg, a možda i čisto transcendentnog događanja. Tako bi barem trebalo definirati ove dvije vrste predaje, ma da u stvari vrlo rijetko nalazimo njihove čiste oblike (str. 228). — Fizički nam je prvi čovjek do danas još uvijek nepoznat. Tome se ne treba čuditi, jer je za stvaranje fosilnih ostataka potreban čitav niz povoljnih uvjeta; ipak nije isključeno, da ćemo jednog dana pronaći barem neke tragove (ostatke ko-

stura, predmeta ili grobova) prasvjetskog ili predsvjetskog čovjeka (str. 77—78). No danas nam je već donekle poznata nutarnja povijest tog čovjeka, povijest njegove duše. Nju možemo donekle rekonstruirati, ako naime s razumijevanjem, to jest ne u duhu racionalno-prosvjetiteljskog mišljenja proučavamo bajke, mitološke i magične predaje (E. Dacqué, Das verlorene Paradies, Zur Seelengeschichte des Menschen[2], München und Berlin 1940, str. 23; prvo izdanje 1938). Samo tako ćemo dobiti predodžbu o pravoj poganskoj egzistencijalnoj situaciji, to jest o čisto »mitsko-magičnom« životu (str. 9). To ne smijemo shvatiti u negativnom smislu, jer svako naše religiozno mišljenje nužno mora biti mitsko. I to mitsko zato, jer je racionalno mišljenje sa svojim raščlanjavanjem i sastavljanjem istina konačno samo »tehničko instrumentiranje istine« (E. Dacqué, Natur und Erlösung, München—Berlin 1933, str. 114), dok mitsko mišljenje dosiže samu istinu i stvarnost:

»Echtes Wissen um die Wahrheit ist jenes, worin sich das Äussere der Natur mit Einschluss unseres eigenen Daseins mitsamt seinem Denken und Fühlen darstellt als Ausdruck, als lebendiges Symbol jenseitiger Wirklichkeit; und solches Wissen ist ausgesprochen immer religiöser Mythus. Mythus aber ist für uns innere, lebendig begegnete Wahrheit« (Natur und Erlösung, str. 114).

Niti je ovdje važno, da vremenski sasvim točno odredimo granice pojedinim etapama, to jest da utvrdimo pravu povijest duševnog života predsvjetskog čovjeka. Važnije je i mjerodavno, da fiksiramo različne slojeve duševne djelatnosti u njenom razvitku. Usporedimo li najstarije priče bez obzira na njihovo strogo historijsko podrijetlo i na pojedinosti njihovog sadržaja s paleontološkim i prabiološkim činjenicama i mogućnostima, onda te priče dobiju neku »dokumentarnu vrijednost« i pokazuju pravu »misaonu dubinu« (Das verlorene Paradies, str. 44). Još je veća vrijednost mitske predaje, ali naravski samo onda, ako napustimo dosadašnje metode filološkog i psihološkog tumačenja mita, te ako se istinski uživimo u prirodu. Onda nam se naime pojave i stvari i bića prirode prikazuju kao pravi simboli neke nutarnje žive egzistencije, kao izraz neke nadosjetilne stvarnosti duševne naravi. Tu stvarnost ne možemo niti predmetno shvatiti, niti neposredno označiti ili opisati. Samo se u prispodobama i simbolima, u

mitima može o njoj govoriti. Tko mitski misli, taj se ne smije zaustaviti kod tih slika, nego mora pronaći i uočiti one nutarnje i žive suvislosti, koje se nalaze onkraj svakog osjetilnog svijeta. Mitska je predaja zato kao pisanje povijesti s pogledom na samu nutarnjost stvari. Ona nam pruža povijest prirode i čovječanstva u njihovoj biti ili prema njihovoj biti, iako samo u slikama i simbolima, koji nam se čine fantastičnima. A sve što na taj način potječe iz prastarih epoha, ne pripovijeda se u mitskoj predaji naprosto zbog eventualnog nekadašnjeg mehaničkog odvijanja i zbivanja, nego se sve to uzima ujedno kao neko prikazivanje s nutarnjim značenjem. Zato je mitsko mišljenje mnogo teže i kompliciranije od »običnog linearnog mišljenja« (Das verlorene Paradies, str. 57—64). Oni, koji su mitski promatrali stvarnost, a koji su i sami stvarali mitsku predaju, mogli su prodrijeti u nutarnje sfere prirode naročitim »nutarnjim gledanjem«, što smo već naprijed kompleksnim imenom nazvali prirodovidnošću. Da se zaustavimo samo kod jednog momenta prirodovidnosti, spominjemo snove, koji dolaze iz nesvijesnih, podduševnih slojeva čovječjeg bitka. U snovima se slike ne ređaju po kategoriji »uzrok-učinak«, niti se tu može govoriti o bilo kakvoj logičkoj nužnosti ili o vremenskoj ili prostornoj odijeljenosti pojedinog zbivanja. U snovima su slike nepojmovne i zato nepojmljive. Koji god bio poticaj pojedinim snovima, u svakom slučaju i snovi imaju neki dublji smisao, koji treba razumjeti i tumačiti. Isto je tako potrebno da razumijemo i tumačimo mitske simbole, koji god bio poticaj za njihov postanak. Ali to se razumijevanje ne smije oslanjati na logične nužnosti i uzročne suvislosti, već jedino može slikovito prikazati i naslućivati ono, što je neizrecivo i nepojmljivo (Das verlorene Paradies, str. 105—125).

Ne zalazim u daljne pojedinosti, jer nam je stalo samo do načelne vrijednosti mitskog mišljenja, ovdje po Dacquéovu shvaćanju. Za ispravno razumijevanje tog stanovišta spominjem samo još da Dacqué razlikuje tri vrste spoznaje. Intelektualističko promatranje egzistencije i prirode, kojoj kao korelat odgovara naša tehnička kultura, ali koja u etičkom pogledu vodi do »duhovno prožetog materijalizma«. Zatim magično spoznanje, koje se pri oblikovanju života ne služi toliko tehničkim sredstvima, već više na djelomično nesvijestan način nastoji ukrotiti i nadvladati prirodne

sile. Ti se procesi magičnog spoznanja ne odvijaju na svjetlim visinama mišljenja, a vode do različitih vještina čaranja, kojima u moralnom pogledu odgovara štovanje prirodnih demona i bogova. Najzad idealističko mišljenje sa svojim čisto misaonim kategorijama vodi do produhovljenog panteizma. Ni jedan od ovih oblika za sebe i kao takav ne zaslužuje ime prave ili jedino ispravne ili jedino sigurne spoznaje, ma da je svaki od njih uistinu neko spoznanje. Najviši princip mora biti taj, da se uživimo u predmet naše spoznaje, da mu se sasvim predamo, jer pravo spoznanje i razumijevanje može nastati samo tamo, gdje smo sposobni proživljavati u sebi ono, što srećemo u svijetu: »U predanju znamo... Samo gdje imamo nutarnje doživljavanje, razumijemo. Ali onda više ne možemo opisati, nego samo navještati ili u simbolu prikazati, da tako, možda samo u slutnji, budimo isto doživljavanje u drugome...« Ili na drugi način: »Nutarnja je istina doživljaj cijelim srcem i zato živo znanje, ne prazno razumsko znanje« (E. Dacqué, Vom Sinn der Erkenntnis, Eine Bergwanderung, München und Berlin 1931, str. 7—15). Simbol je onaj pravi oblik, u kojem se može izricati istinsko znanje i spoznanje. Simbol budi slutnje, dok jezik kao izraz i instrument racionalnog mišljenja može samo »tumačiti«. U opreci prema konvencionalnoj tvorbi alegorije simbol ima svoju vlastitu imanentnu živost, a sadržaje nešto, što je transcendentno. U njemu možemo proživljavati ono, što je inače neizrecivo, i to prema našoj subjektivnoj dispoziciji, da se konačno i sami izgubimo u tihom gledanju (E. Dacqué, Leben als Symbol, Metaphysik einer Entwicklungslehre^2, München und Berlin 1929, str. 5—14).

Tako i slično govori Dacqué, očito u nakani, da u opreci prema racionalističkom prosvjetiteljstvu naglasi potrebu nutarnjeg proživljavanja kod traženja istine. Ipak se ne može poreći, da mnogi njegovi tekstovi imaju pravo iracionalističko obilježje i da načelno otvaraju vrata religioznom subjektivizmu i relativizmu. Mnoge se misli jezički doduše prikazuju u apodiktičkom obliku, dok u perspektivi Dacquéove ideologije imaju samo značaj vjerojatnosti i slutnje. Tako na pr. pojmovi »zaključivati« i »vjerovati« u toj perspektivi imaju jedno te isto značenje: »... so dürfen wir den Schluss ziehen oder, was dasselbe ist, glauben...« (Urwelt, Sage und Menschheit, str. 254). Mnoge su misli također samo esejski nabačene

ili izrečene. Nije uvijek lako pogoditi njihov pravi smisao i njihovu dalekosežnost. Po nekim se tekstovima kod Dacquéa može činiti kao da on naučava, da su se neke životinje »odijelile« od čovjeka, zapravo razvile iz njega, samo da su ostale na nižem, nerazumskom stupnju. Da se ti tekstovi moraju shvatiti u idealno-logičkom smislu, a ne u smislu konkretnog podrijetla, vidi se iz ovih riječi:

»Nicht aus irgendeiner realen Tierform ging der Mensch hervor; sondern die Potenz Mensch, die Entelechie Mensch als Höchstes und alles Enthaltende entliess aus sich immer mehr des Tierischen, das nun in den Zeitfolgen der Erd- und Lebensgeschichte als alle die einseitig abgezweigten und spezialisierten Tiertypen des Gesamtstammbaumes — als echtes Symbol des Gesamtmenschseins — erscheint. So muss zuletzt auch das Affenhafte daraus sich abgetrennt haben und von der Bahn zur reineren Menschenform abgewichen sein« (E. Dacqué, Leben als Symbol, str. 172).

Dacqué je uvažen stručnjak na području paleontologije. No svoju filozofsku teoriju o čovjeku kao i o smislu priče i mita ne prikazuje »bezuvjetno kao tvrdnje znanosti« (Urwelt, Sage und Menschheit, u predgovoru) ma da je nastoji spoznajnokritički i prirodonaučno opravdati. Uostalom, njegovo je uvjerenje, da se o razvitku svijeta može tvrditi samo nešto »mitsko«, a da svaka znanost u zadnjem smislu može samo služiti »mitu o egzistenciji« (Natur und Erlösung, str. 9). Međutim ni to se ne smije shvatiti u isključivo iracionalističkom smislu, nego opet u opreci prema jednostranom mehaničkom shvaćanju racionalističkog prosvjetiteljstva. Mitski, simbolički svijet ovdje znači svijet, ukoliko je ujedno izraz, simbol, objava »neke nutarnje stvaralačke egzistencije« (str. 19). U svojoj nutrini čovjek traži zadnju vrijednost i smisao svoje vlastite egzistencije, a pred samim sobom i u samom sebi postaje simbolom vječnog stvaralaštva, jer u sebi nalazi sliku Stvoritelja (str. 25).

Obzirom na pojam stvaralaštva i Stvoritelja ima dosta nejasnoće. Načelno je čovjek po Dacquéu od Boga stvoren. Njegove slutnje, da su se razvitkom od predsvjetskog čovjeka odijelile neke životinjske grane, slobodne su misaone kombinacije na osnovu različitih paleontoloških podataka, koji se istim pravom i istom vjerojatnošću mogu i drukčije, čak u protivnom smislu tumačiti. Smjele su također različne kombinacije o starosti čovječanstva, još smjelije kombinacije o razvitku

predsvjetskog čovjeka u današnje intelektualno biće. Može li se ozbiljno vjerovati u neko dugotrajno naravno-somnambulno čovječanstvo? Ali je značajno, da Dacqué i kod tog tumačenja neprestano insistira na tezi, da je predsvjetski čovjek već bio pravi čovjek, da je u sebi već imao ono »cijelo« ili onaj »praoblik«, kojim je čovjek upravo čovjek i kojim se razlikuje od svih njemu sličnih životinja. Dakle dobro zna, kojeg se principa u filozofskom pogledu treba držati, samo naše je mišljenje, da je on taj princip presmjelo primjenjivao, a da je njegovo tumačenje čovječjeg razvitka zato ipak protivurječno, barem implicite. Osim toga su njegova tumačenja mita o stvaranju svijeta (Natur und Erlösung, str. 114—127), o izgubljenom raju (Urwelt, Sage und Menschheit, str. 258—277, kao i u djelu Das verlorene Paradies, str. 66—81) i sl. teološki neodrživa, a s filozofskog stanovišta svojevoljne konstrukcije, barem onda, ako se držimo logičkih zakona i uzročnih suvislosti. No upravo ovo zadnje treba isključiti, kako Dacqué neprestano naglašuje. Samo pitamo, kakvu spoznajnu vrijednost imaju misli bez logike?

Da ne budemo nepravedni u svom sudu, ističemo slijedeće:

Kako sam Dacqué priznaje, nema paleontološko-geoloških nalaza, koji bi diktirali njegovo shvaćanje o duševnom ustrojstvu i raspoloženju predsvjetskog čovjeka. Zato nam je taj čovjek fizički, to jest po svojim tjelesnim obilježjima sasvim nepoznat. — Kod Dacquéovih se kombinacija i konstrukcija ne radi o naučnim tvrdnjama, već jedino o pokušaju, da priče i mitske predaje shvatimo ne samo psihološki i čisto simbolički, nego u prvom redu historijski, to jest kao spomenike o pravim historijskim činjenicama u prasvjetsko doba. Lakše nam je po tom shvaćanju vjerovati, da je čovjek nekad uistinu živio u onom fantastičnom carstvu zmajeva i zmija, o kojima toliko govore priče i mitska predaja, nego da je čovjek sve te »strahote« u svojoj fantaziji izmislio. — Ukoliko je Dacqué sebi postavio ovu svrhu, razumljivo je, da je svu silu građe s područja grčke, rimske, židovske i germanske mitologije morao tumačiti na novi način. Sa čisto filozofskog stanovišta to je samo jedna obična mogućnost tumačenja, dakako u pretpostavci, da se tom tumačenju ne protive drugi (na pr. filološki ili psihološki ili historijski) razlozi. Strogo uzevši ne trebamo dati nikakve naročite filozofske kritike tog tumačenja, jer je

njegova prava i najobjektivnija kritika u tom, što ga svodimo na njegov pravi smisao, to jest na njegov nenaučni značaj. Tim dakako ne želimo reći, da se kod toga tumačenja mita radi samo o neozbiljnom maštanju. Ipak moramo imati pred očima to, da su Dacquéove »neznanstvene tvrdnje« dosta svojevoljne kombinacije i vrlo smjele filozofske konstrukcije. To je njihov pravi značaj i njihova prava vrijednost, a ta je konstatacija ujedno njihova najbolja filozofska kritika.

Sigurno je previše rečeno, kad Dacqué tvrdi, »da svaka znanost jest i ostaje problematična«: »Gewissheit gibt es da nirgends; es gibt nur ein Suchen und Fragen, ein immer erneutes Betrachten des Stoffes, ein fortgesetztes Bemühen« (E. Dacqué, Spuren der Vorwelt, Gesammelte Aufsätze, München 1930, str. 3). Ima ljudi, koji u svakom pitanju na svakom koraku traže sigurnost i koji misle da svaki pravi naučni rad mora svršiti s apodiktičkim sudom. Po njihovu je shvaćanju manjkav svaki naučni rad, koji ne vodi do takozvane apsolutno sigurne spoznaje. Taj je zahtjev prestrog i objektivno neopravdan. Često je zasluga naučnih djela upravo u tom, da nas uopće uče da vidimo probleme. I doista, već je puno, ako uopće vidimo probleme, ako ih razlikujemo od pseudoproblema i ako barem donekle napredujemo kod njihovog rješavanja. Na samo definitivno rješenje smijemo rado i strpljivo čekati, uvjereni, da to nije stvar pojedinca, niti možda stvar pojedinog pokoljenja. Ali zato nije svako pitanje nerješivo. Drugim riječima, zato se ne moramo odreći svake naučne sigurnosti. Čak i tamo, gdje smo počeli s hipotezom, naše znanje ne mora uvijek ostati hipotetičko, nego pod stanovitim uvjetima može prelaziti u apsolutno.

Pravednost prema Dacquéu traži još, da u pogledu njegovog ličnog religioznog stava upozorimo na njegovu knjigu »Das Bildnis Gottes« (Leipzig 1939), u kojoj izričito priznaje egzistenciju nadsvjetskog i nadprirodnog Boga, koji da nam je Otac u smislu Kristovu. Krist mu je povjesna ličnost (Urwelt, Sage und Menschheit, str. 329), a u pitanjima praktičnog kršćanstva čini se, da najviše cijeni Luthera. Izričito priznaje među ostalim i ovo:

»Kein Mensch Gott je erforscht und kein erschaffner Geist;
Und doch kein Stäubchen lebt, das ihn nicht klar erweist.«

»Gott lebt nicht irgendwo in den Ideen weit:
Er kam ins Fleisch — ihn hier zu finden sei bereit.«

(Das Bildnis Gottes, str. 21 i 117).

Mitski Bog.

Nije dugo, da je u literaturi filozofije religije i r a c i o n a l i z a m bio u modi, i to upravo pod samim tim nazivom. Imena kao Max Scheler i Rudolf Otto, da spomenemo samo dva tipična pretstavnika iracionalističkog fundiranja religije, značila su za svoje vrijeme pravu revoluciju mišljenja. I u samim neoskolastičkim krugovima uživala su ta dva filozofa velik ugled, ma da je od početka bilo jasno, da se njihovo opravdanje religije ne može dovesti u sklad s principima tradicionalne metafizike. Ali poslije razornog djelovanja ateističkog materijalizma i pozitivističko-psihologističkog modernizma morali su baš zastupnici tradicionalne metafizike s veseljem pozdraviti svaki novi pokušaj pozitivnog opravdavanja religije. Činjenica, da su ti pokušaji u bitnim točkama ipak zatajili, nije bila pogibeljna, jer je postojala ozbiljna nada, da će daljnji razvitak sve više voditi u pravcu prema tradicionalnom shvaćanju Boga i religije. Značajno je, da se na pr. Max Scheler odlučno ogradio protiv metafizičkih dokaza za egzistenciju Božju, ali da se usprkos tom toliko približio tradicionalnom metafizičkom shvaćanju, da su neki neoskolastički mislioci u njega polagali najveće nade. Koliko nam je danas poznato, nisu n a u č n i razlozi spriječili Schelerovo obraćenje na katolicizam; ali o tom nam ovdje nije suditi.

U zadnje vrijeme počeo je i taj dugo slavljeni iracionalizam gubiti svoj čar. Barem se taj naziv već sve manje upotrebljava. Danas najveće simpatije uživa m i t ili m i t s k o m i š l j e n j e, ma da rijetko tko zna, što taj izraz zapravo znači. Mi smo u dosadašnjem razlaganju imali prilike vidjeti, da nailazimo na pojam mita kod pojedinih mislilaca u dosta različnoj konstelaciji i da je za školovanog mislioca vrlo teško misliti u kategorijama slika i simbola. Vrlo teško utoliko, što ne možemo doći do određenog znanja, što nikako ne možemo utvrditi i odrediti sadržaj takvog mišljenja. Uvijek samo slutnje

i prazne mogućnosti, a ipak bi sve to imalo biti temeljem našeg života i naše religiozne egzistencije. Vrlo dobro znamo, da slike i simboli i alegorije igraju veliku ulogu u našem spoznanju. Ali isto tako dobro znamo za njihovu ograničenu spoznajnu vrijednost, naročito ako se sjetimo točnosti i određenosti pojmovnog spoznanja. U toj perspektivi moramo reći, da je naša religiozna egzistencija potpuno ugrožena, ako se u pogledu njenih temelja možemo pozivati samo na neke neodređene slike i teško shvatljive ili čak nerazumljive simbole, kako je to slučaj kod mitskog mišljenja, gdje se čak načelno zastupa neizrecivost i nepojmljivost, i to ne samo u onom smislu, u kojem je na pr. Božja bit prema skolastičko-teološkoj nauci neizreciva i nepojmljiva (naime u značenju, da se Božja bit ne može u c i j e l o s t i pojmovno formulirati), nego upravo u tom smislu, da pojmovi kao mjerilo nikako i ni pod kojim uvjetom ne dolaze u obzir. Mit je u svojoj biti načelna negacija pojmovnosti.

Koliko se god još treba veseliti čovjeku, koji je u praktičnom životu religiozan barem u smislu mitske religioznosti, ipak je ta religioznost teoretski i u svom zadnjem smislu potpuno problematična i zapravo bez čvrstog temelja. Praktično je to stanovište doduše još uvijek pozitivnije od religioznog ateizma i nihilizma, ali njegova logična opravdanost ne samo da nije ničim osigurana, već je lišena svakog temelja. U načelnom pogledu stojimo uvijek pred istom dilemom: i l i racionalno fundirana religioznost s vjerom u osobnog Boga i l i iracionalno (mitski) zastupana religioznost bez pravog božanskog temelja. Da je u ovom zadnjem slučaju religioznost već izgubila svoj pravi smisao i svoje pravo na opstanak, to možda nije svima odmah jasno; ali njima će to vrijeme pokazati. Toliko je već i danas sigurno, kako negdje kaže Romano Guardini, da je Bog u okviru mitske religioznosti samo još neka neodređena uzvišenost i tajna, neka »sveta nemoć« za neodređene potrebe naše ćudi, od koje ovom svijetu i nama ljudima ne prijeti nikakva katastrofa. Za mitsko je mišljenje ovaj svijet sa svojim zbivanjem jedna u sebi osigurana biološka, povjesna i duhovna cjelina; u tok njenog zbivanja ne može zahvatiti ni koja sila; nad tom zatvorenom cjelinom lebdi »religiozna tajna Boga«, ali dakako kao hermetički odijeljena od nje. Možda će mitska ideologija naše tradicionalne religiozne pojmove redom ispu-

njavati novim sadržajem, te na taj način hotice ili nehotice izazvati mnogu religioznu zbrku i egzistencijalnu krizu. No ona nikako ne dolazi u obzir kao teoretsko opravdanje ili metafizički temelj Boga i religije. Mitski Bog nije Bog. On nije ni kršćanski Bog, ni naravno-osobni Bog. A što je religija bez osobnog Boga?

Usprkos velikim uspjesima na područjima filologije i povijesti religija još uvijek ne možemo dati točnu definiciju mitologije. Niti možemo sasvim točno odrediti bit mita. Mitski je način vrlo zagonetan. Tako je na pr. borba opća slika za bilo koju oprečnost; svaki se odnos prikazuje u obliku akcije; zato je u mitu borba i ono, što stvarno nema ništa zajedničko s borbom (poredi: K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Göttingen 1825, naročito str. 267—299). Tumačenje mita je vrlo teško i problematično. Čisto alegorijsko tumačenje je već odavno napušteno, a ni tumačenje u smislu simboličkog prikazivanja prirodnih događaja ne zadovoljava. Ako se tvrdi, da mit sadržaje junačka djela bogova, u koja ulaze izvjesne povjesne činjenice, samo što im se gubi skoro svaki trag povjesnosti, onda je i to samo jedan pokušaj tumačenja. Mit je vrlo zagonetna duhovna tvorba, koja kao da je prema jednoj strani sasvim otvorena i utoliko neodređena, te prema tome teško shvatljiva. Zar nije slično s glazbom, bojom i drugim pojavama, koje s filozofskog stanovišta možemo samo vrlo teško i dosta neodređeno formulirati, dok nam u praktičnom životu nisu nimalo problematične? Toliko je sigurno, da je mit već kod Grka važio kao naročiti način govora, kao naročiti oblik i naročita vještina izražavanja o božanskim stvarima, o životu bogova, o veličini njihove moći i djelatnosti. Pozivamo li se na slike, simbole, alegorije ili na bilo koje druge figure, onda još uvijek nismo pogodili samu bit mitskog opisivanja i pripovijedanja, ma da je istina, da se mit neprestano služi tim figurama. Kad kažemo, da je mit govor u slikama i simbolima, tvrdimo doduše istinu, ali ipak samo dio istine, jer ne kažemo sve, niti izričemo ono najintimnije i najtajanstvenije, čim se odlikuje svaka mitska tvorba. Kad se mnogi tumači mitologije pozivaju na glazbu kao analognu duhovnu tvorbu, onda to nije slučajno. To ima svoj duboki smisao. No možda je upravo u tom ujedno sadržano priznanje o granicama mitskog mišljenja obzirom na problem opravda-

nja religije. Nitko neće poreći veliku vrijednost i uspjelost glazbenog izražavanja, kad mislimo na Mozartov ili Verdiev »Requiem«, na Beethovenovu »Missa solemnis«, na Händelove »Oratorije«, na Bachove »Muke« i t. d.; ali zato se ipak svi slažemo u tom, da ove uzvišene glazbene tvorbe kao takve ne mogu služiti prvim temeljem religije ili kršćanstva. Naprotiv, one već pretpostavljaju svoj predmet u stanovitoj opravdanosti, prema kojoj će ih slušači onda i različno tumačiti i proživljavati. Verdiev »Requiem« kao umjetnička glazbena kompozicija sigurno ne može po sebi biti temeljem kršćanske nauke o sudnjem danu, o nebu, čistilištu i paklu, niti on može u spoznajnoteoretskom pogledu tu nauku opravdati. Ali on ipak izvrsno tumači tu nauku, dakako na s v o j način i s v o j i m sredstvima. I ateist i shizmatik mogu se toj kompoziciji diviti, u njoj uživati, ali oni će je svakako drukčije tumačiti i proživljavati nego na pr. katolički kršćanin, i to naprosto zato, jer im glazbeni elementi kao takvi ostavljaju tu mogućnost. Drugim riječima, glazba sa svojim najsavršenijim kompozicijama ne precizira sadržaj u tolikoj mjeri, da bi on mogao poslužiti kao temelj nekog naziranja na svijet s obvezom da se bez kompromisa prema njemu uredi život. Sadržaj ostaje u nekoj načelnoj neodređenosti, a njegova je interpretacija u e g z i s t e n c i j a l n o m pogledu — u opreci prema čisto formalnoj vrijednosti — uvjetovana izvjesnim racionalnim pretpostavkama. Tako se na pr. ateist može estetski diviti Brucknerovim misama, a u egzistencijalnom pogledu ostati potpuno ravnodušan prema njihovom sadržaju. Velim »potpuno ravnodušan«, to jest ne samo u tom smislu, u kojem možda i uvjereni kršćani praktično naprosto ne mare za propise svoje vjere, već upravo u tom smislu, što mu ta kompozicija ne daje nikakve sigurnosti o istinitosti ili objektivnoj opravdanosti obrađenih motiva.

Nadovezujući na analogiju mitskog načina izražavanja s glazbom možemo razumjeti, da miti imaju izvjesnu opravdanost u religijama. Mit naime može u nama buditi stanovite slutnje još i onda, kad svaka druga spoznaja zataji. No mitsko prikazivanje religioznih istina dobiva neki egzistencijalni smisao tek tim, što su njegovi osnovni sadržajni elementi već na drugi način opravdani. Ako mitski govor unutar granica religioznosti uopće ima neki opravdani smisao, onda to sigurno

nije na početku religiozne spoznaje, već na kraju, to jest na onim visinama, gdje već nikako ne dosižemo uzvišenost religioznog predmeta pojmovima i pojmovnim razmatranjima, nego gdje poput sv. Ivana u »apokaliptičkim« slikama i viđenjima nastojimo još nešto reći ili znati...

Zato po sebi još ne bi moralo biti krivo niti na sablazan, kad se u novije vrijeme češće upotrebljavaju izrazi kao »mit o istočnom grijehu«, »mit o otkupljenju« i t. d., jer sve te duboke ili uzvišene religiozne istine mogu imati također svoj mitski, to jest n a d r a z u m s k i ili pojmovno neizrecivi aspekt, a stvarno ga i imaju. Krivo je samo to, što branioci i ljubitelji mita obično žele sve religiozne istine svesti na isključivo mitske elemente. Taj stav stvarno uključuje nijekanje literarnog smisla i stvarne povjesnosti, a odriče se sigurne spoznaje. Zato je mitska religioznost konačno ipak samo neki nadomjestak za pravu egzistencijalnu religioznost, a to je u načelnom pogledu vrlo nedosljedno stanovište.

U literaturi novije filozofije religije idealističkog smjera nailazimo katkad na tvrdnju, da se religioznost uopće ne smije mjeriti m j e r i l o m i s t i n e, već da je treba ocijeniti drugim kriterijem. Religioznost bi navodno imala samo tu zadaću, da u čovjeku izazove osjećaj smirenosti, uvjerenje, da je pojedinac uvršten odnosno postavljen u neku zaokruženu i zatvorenu sistematsku cjelinu, očekivanje, da će spremno podnositi svoju sudbinu, kakva god ona bila. Kao što se u glazbi ili likovnoj umjetnosti ne može primjenjivati mjerilo istinitosti, nego mjerilo ugodnosti i dopadanja ili drugih subjektivnih momenata, tako bi i za religiju trebalo biti besmisleno govoriti o istini i istinitosti.

Tako i slično može misliti samo onaj, koji usprkos svojoj idealističkoj ideologiji zastupa biološki pragmatizam i religiozni fatalizam. Ali to stanovište već nema ništa zajedničko s tradicionalnim shvaćanjem i s filozofsko-psihološkim pojmom religije. Osnovno je i jedino mjerodavno pitanje u ovoj stvari samo slijedeće: Da li postoji osobni Bog kao početak i svrha svijeta, kao stvoritelj i svrha čovjeka? I baš u tom je pitanje, da li je i s t i n a, da postoji takav Bog. Ako ne postoji, onda je svaka religioznost iluzorna; onda je antireligiozni ateizam u pravu. Ako naprotiv postoji takav osobni Bog, onda religioznost za čovjeka ima obvezatni značaj, onda je religioznost u

prvom redu spremnost pokoravanja Božjoj volji i spremnost ispunjavanja Božjih zapovjedi, spremnost, s kojom je skopčana smirenost i koja nepogrešivo vodi do blaženstva; onda je kršćanstvo u pravu. Tek se u ovoj suvislosti vidi među ostalim prava važnost konstatacije, da je na pr. »božansko« za Grke značilo neku datost svijeta, koja se razumijevala sama od sebe, a prema kojoj nije uopće ni bilo nabačeno pitanje egzistencije, već samo pitanje, kako mora čovjek urediti svoj odnos prema njoj (poredi: K. Kerényi, Die antike Religion, Eine Grundlegung, Leipzig 1940, str. 75—76, zatim str. 137 i 153). Ako Kerényi ima pravo, onda je i rimska religija bitak bogova ne samo smatrala svojim glavnim sadržajem, nego također svojom pretpostavkom (str. 129). Kako god bilo s različnim pokušajima dokazivanja egzistencije Božje i opravdanja religije, sigurno se metafizički smisao religioznosti spasava samo u pretpostavci, da egzistira neko više božanstvo, osobni Bog, prema kojem čovjek kao osobno biće stupi u odnos. Gdje se religija uzima u drugom smislu ili gdje Bog znači samo još neku neodređenu zagonetnu tajnu, tamo se napušta tradicionalni način govora, štoviše, tamo se radi samo još o nadomjestku za religiju i o stvarnom bezboštvu.

Može biti da u nekim historijskim oblicima religije prevladava kult sa simboličkim činima i slikovitim govorom, ako hoćemo, kult s nekom vrstom mitološkog obreda. No svakako se ni jedna religija ne može potpuno odreći svakog »naučavanja« ili sadržaja u smislu nauke. Religija bez »nauke« nije moguća, jer se slijepa vjera protivi razumskoj naravi čovjeka. Razumska opravdanost bilo koje religije sastoji se u shvatljivosti onih temeljnih istina, koje čovjeku nalažu štovanje Boga u određenom obliku. Prema ovom je kriteriju »mitski Bog« egzistencijalno neshvatljiva duhovna tvorba.

MORAL BEZ RELIGIJE.

SUMMARIUM.

In der Ablehnung des herkömmlichen Gottesgedankens gehen die Meinungen sehr auseinander. Im Gegensatz zu den Vorkämpfern des atheistischen Materialismus belieben heutige Denker die Begriffe »Gott« und »Religion« beizubehalten, allerdings unter vollständiger Aushöhlung ihres eigentlichen Gehalts, lediglich mit der Absicht und in der Hoffnung, sich auf diese Weise dem Verdacht der »Gottlosigkeit« im Sinne von Unsittlichkeit oder Sittenlosigkeit zu entziehen. So erfährt denn das Begriffspaar »Gott — Religion« eine rein weltimmanente Deutung, die sich zurückführen lässt auf die bekannte Grundthese der von der Kirche als irrig verurteilten religionslosen Moral. Wird der Religion die Ausrichtung auf Gott als transzendente Person genommen, so ist damit ihre innere Sinnstruktur zerstört.

U doba, kad se krivo mislilo, da je pozitivistički materijalizam naučno dokazan, javili su se različni mislioci, koji su prema svojoj krivoj pretpostavci sasvim dosljedno zastupali ateizam, te proricali propast kršćanstva i uopće svake religije. Danas je situacija druga. Ima priličan broj mislilaca, koji otvoreno niječu opstojnost osobnog Boga, besmrtnost ljudske duše i mogućnost vječnog života, ali koji se zato ipak neprestano služe pojmovima »Bog« i »religija«, dakako isključivo s namjerom, da na taj način od sebe odbiju sumnju »bezboštva« u smislu nećudorednosti. S tipičnim pretstavnicima takvog mišljenja moramo se upoznati.

»Božansko doživljavanje«.

Potpuno negativan stav prema Bogu i religiji, a naročito prema kršćanstvu i rimskom katolicizmu zauzima Matilda Ludendorff.

Matilda Ludendorff, rođena Spiess, rodila se 4. listopada 1877. godine u Wiesbadenu. Od 1898.—1902. studirala je medicinu. Njeni prvi spisi filozofskog i religijsko-filozofskog sadržaja publicirani su pod imenom njenog prvog muža von Kemnitz. 1925. godine udala se kao druga žena za poznatog vojskovođu iz svjetskog rata generala Ericha

Ludendorffa, s kojim je počela izdavati časopis »Am heiligen Quell Deutscher Kraft« (München), i to kao jedini časopis, u kojem su pisali general i njegova gospođa. Osnovali su također posebnu nakladu i knjižaru u Münchenu, koje se bave tiskanjem i raspačavanjem knjiga naročitog tipa, uglavnom knjiga protivukršćanskog sadržaja. Popis svih djela i članaka Matilde Ludendorff do 1. kolovoza 1937. nalazi se na str. 328—337 u dodatku djela »Mathilde Ludendorff ihr Werk und Wirken« herausgegeben von General Ludendorff, München 1937.

Matilda Ludendorff ima svoj naročiti način izražavanja, koji je pola idealistički pola fenomenološki, a koji jasnoću misli često žrtvuje pjesničkom zanosu i pjesničkim slutnjama. Kad se na pr. Bog u njenim spisima zove »bit svih pojava«, onda je taj izraz po smislu neki nadomjestak za »prvi uzrok« ili »prarazlog« s izvjesnim idealističko-fenomenološkim prizvukom, nadomjestak za pojmove, kojima se obično služe oni filozofski sistemi, kojima je još iskreno stalo do dokazivanja i opravdanja egzistentnog osobnog Boga. No ako pitamo za točno značenje navedenog izraza, onda moramo ustanoviti, da se pod prividno pozitivnim pojmom krije pravi vjerski nihilizam, da se naime tradicionalni pojmovi »Bog« i »religija« upotrebljavaju u sasvim novom, u stvarno negativnom značenju. Ne stojimo pred protivnikom, koji samo krivo shvaća Boga i religiju, nego pred protivnikom, koji ih stvarno potpuno zabacuje, ali kojem ide u račun, da se usprkos tom negativnom stavu prema njima i nadalje služi njihovim imenima, tobože zato, što je s tim imenima skopčan dobar glas u moralnom smislu.

Kad govorimo o nauci, koju zastupa Matilda Ludendorff o religiji i Bogu, moramo imati na umu, da se njen pojam »Gotterleben« ne može točno prevesti. Trebalo bi misliti da taj pojam označuje način, na koji čovjek u sebi doživljuje Boga. No u ovom slučaju je »Bog« samo obični nadomjestak za imanentno-ljudske vrednote, kako ćemo odmah vidjeti, tako da se ne bi ni smjelo govoriti o nekom »božanskom doživljavanju«. Mi ćemo ipak zadržati taj zadnji izraz kao najprikladniji prijevod izraza »Gotterleben«, samo što kod toga ne smijemo zaboraviti, da se radi o pravom imanentno-ljudskom, iako možda vrlo svečanom ili uzvišenom doživljavanju. Jer božansko doživljavanje ili pravi božanski život u nama nije drugo, nego naše vlastito plemenito djelovanje i osjećanje, naše traženje istine i doživljavanje ljepote prirode i umjetnosti (M. Luden-

dorff, Höhenwege und Abgründe, Zwei Einführungvorträge in Deutsche Gotterkenntnis, München 1937, str. 6). Ista misao u drugom obliku: Nikad ne možemo formirati »pojam o Bogu«, Boga možemo samo doživljavati, u tom je sva njegova opstojnost; izvan svemira ili svijeta pojava Boga nema svijesti — »čovjek je jedina svijest Boga« (M. Ludendorff, Schöpfunggeschichte, 8—11. Tausend, München 1934, str. 94). Da ne bi preostala nikakva sumnja obzirom na to osnovno pitanje, neka bude navedena još jedna karakteristična rečenica: »Wir nennen also das Wesen aller Erscheinungen des Weltalles «Gott» oder auch das «Göttliche» unter besonderer Betonung, dass dieses Wort für uns nicht das allergeringste mit einer Gottvorstellung (weder theistischer noch deistischer, noch pantheistischer Art) der verschiedenen Religionen zu tun hat« (M. Ludendorff, Aus der Gotterkenntnis meiner Werke, München 1935, str. 24, zatim vidi str. 34; poredi također djelo: Triumph des Unsterblichkeitwillens, Umgearbeitete Auflage, 4.—6. Tausend, München 1931, str. 273). U svemiru nema osobnih bogova niti osobnog Boga, koji bi stanovao negdje izvan svijeta i upravljao njime. Najveća je naša religiozna zabluda u tom, što tražimo neki oslonac izvan naše duše ili što priznajemo upravljanje nekog osobnog Boga negdje na nebesima (M. Ludendorff, Deutscher Gottglaube, 23.—25. Tausend, München 1932, str. 20).

Usprkos tom Matilda Ludendorff govori o mogućnosti spoznaje Boga, a tvrdi, da je ta mogućnost dovoljno dokazana našim vlastitim životom i vjerom svih naroda. Samo što spoznaju Boga ne smijemo shvatiti niti u smislu dogme, koja da je često u protivurječju sa činjenicama, niti u smislu sistematske filozofske spoznaje, koja tobože često konstruira svoje tvorbe neovisno o stvarnosti. Svi znamo za neko imanentno božansko doživljavanje u nama, a moguće je doći do spoznaje, da je to doživljavanje u skladu s pojavama svemira, ukoliko ih opažamo u našoj okolini, kao i s pojavama drugih ljudskih duša. Tim se želi reći, da doduše ne može biti čisto razumske ili prave racionalne spoznaje Boga, ali da je ipak moguće da razumskim znanjem »protumačimo« navedeno božansko doživljavanje u nama. Drugim riječima, primat ima neko iracionalno božansko doživljavanje, a sekundarno je njegovo tumačenje pomoću razuma: »Gott mit der Vernunft zu begreifen,

ist unmöglich, Gott durch die Synthese des Gotterlebens in uns mit Wissen der Vernunft zu erkennen, ist dagegen möglich« (M. Ludendorff, Ist Gotterkenntnis möglich? Ein Wort der Klärung zum Deutschen Glaubensringen, München 1934, str. 13).

Kad Matilda Ludendorff u naprijed spomenutoj knjizi »Deutscher Gottglaube« govori o tom, kako ona sebi zamišlja njemačku vjeru u Boga, ističe, da svaki pojedinac ima svoju »eingeborene Gotteinsicht« (str. 26) ili »eingeborene Gottweisheit« (str. 59), a da uopće nije potrebno da budemo u nekoj obvezi prema Bogu ili da sklopimo neki savez s njim: »Wir kennen nur Gotterleben und Gottweisheit und den aus diesen geborenen Gottglauben« (str. 5). Bog »produševljuje« svemir — biljke, životinje i čovjeka (str. 54). Bog živi u čovjeku, zato je čovječji bitak dobar (str. 30).

Ova se nova spoznaja Boga ni najmanje ne odnosi na mogućnost ili eventualnu egzistenciju nekog transcendentnog božanstva u tradicionalnom smislu. Matilda Ludendorff je uvjerena, da je očito kriva nauka o egzistentnim božanštvima, na kojoj se uglavnom temelje svi historijski oblici religije. Uvjerena je također, da su naročito glavne istine kršćanstva obične zablude, a da je moguće dokazati to bilo s prirodoznanstvenog bilo s filozofskog stanovišta. Došlo je vrijeme, tako nastavlja, da razum više ne shvaća smrt kao kaznu, vrijeme, da je razum prepoznao činjenicu smrti u njenoj protivnosti prema volji za besmrtnim životom. To novo shvaćanje smrti ne znači samo novi oblik ili novi stupanj produhovljenja, nego također »načelno drugu spoznaju Boga budućnosti«. Prema takvom shvaćanju trebali bismo se doduše odreći riječi »Bog«, jer se tim izrazom stvarno karakteriziraju krive nauke o nekom osobnom Bogu ili o osobnim božanstvima, koji kao da odlučuju sudbinom čovjeka. Međutim to ne smije činiti mislilac, tako izričito naglašuje Matilda Ludendorff, — mislilac, koji priznaje i brani dobro u čovjeku, da ga ne bi ljudi proglasili »bezbožnim materijalistom«. Odreći se upotrebe riječi »Bog«, to bi značilo ostaviti pobjedu svećenstvu i njegovim krivim religijama (M. Ludendorff, Triumph des Unsterblichkeitwillens, str. 111—120). — Ukratko: Pod pojmom »spoznaje Boga« brani se ovdje samo još vjera u etički značaj ljudske naravi, činjenica, da je čovjek u sebi dobar i da je

moguće spoznati dobro u njemu. U tom se smislu onda i prikazuje »čudnovata spoznaja naravne smrti« kao veliko bogatstvo »nove spoznaje Boga« (str. 168).

U shvaćanju čovjeka i duše Matilda Ludendorff se poziva na prave evolucionističke principe, ma da se ona ujedno brani protiv tumačenja evolucije u smislu darvinističke teorije selekcije, jer se po njenom uvjerenju postanak novih vrsta ne može tumačiti borbom za opstanak, nego samo nekom zagonetnom »teološkom voljom«. Značajno je za njen stav također to, da zabacuje Nietzscheovog »nadčovjeka«; tog razvitka naprosto nema, život svršava ovdje na ovoj zemlji i u ovim sadašnjim poznatim oblicima.

Mehanističko je tumačenje evolucije zabluda. Da je razvitak vodio do neke svjesnosti, treba pripisati činjenici, da je u živim bićima »neka volja« u teleološkoj djelatnosti sebi osigurala svoj novi oblik, i to možda čak na nesvijestan način. Neka se o tom izjasni sama Matilda Ludendorff:

»So hat uns die Entwicklunggeschichte die herrliche Möglichkeit gegeben, nicht wie die Vergangenheit zu sprechen: ich glaube an einen Gott, sondern sagen zu dürfen: ich weiss, dass jedes Lebewesen, ja alle Erscheinung des Weltalls die Erscheinung unsichtbaren Gehaltes, des Göttlichen ist, dass dieses sich in den sterblichen Somazellen der Vielzeller die Formwandlungen, die Entwicklung aus dumpfester Unbewusstheit zur höchsten Bewusstheit des Menschen erzwang« (Triumph des Unsterblichkeitwillens, str. 198).

Iluzija je govoriti o besmrtnosti ljudske duše. Sve religiozne zablude, prema kojima bi čovjek kao individualno biće poslije smrti imao neki vječni život, koče božansko. One ne daju čovjeku, da još ovdje u svom pravom i jedinom životu doživljuje sve vrednote, to jest da ispuni smisao i da postigne svrhu svog života odnosno da živi u skladu sa »božanskim željama«. Oživotvorenje tog čisto etičkog, ovozemnog života, to je život »samostvaranja«, božanski život u nama, božansko doživljavanje:

»Menschenseele, fast droht dein Gefäss zu brechen, wenn du das Wesen der Gottheit durch Selbstschöpfung nach den Harmonien der Weltallschöpfung in dich bannen darfst, Gott bist, solange du atmest und in der Weise wie Gott selbst, sich einst am Ende der Tage verhüllen wird, erhaben im Tode schwindest!« (M. Ludendorff, Selbstschöpfung, Leipzig 1927, str. 210). — »Und jetzt wird es sich zeigen, wer von uns, der bis hierher mit uns ging, die Wahrheiten der Entwicklungge-

schichte wirklich erfasst hat. Wenn die Tatsache von der Unvermeidlichkeit des endgültigen Absterbens aller Körperzellen der Vielzeller im natürlichen Tod wirklich in sein Denken überging, wenn er erfasste, dass das Erleben der Seele unlöslich gebunden ist an die Daseinsmühen all der dienenden Zellen unseres Zellstaates, so weis er: das Bewusstsein erlischt für immer, wenn dieser Zellstaat im natürlichen Tode wieder zur anorganischen Substanz, zur nichtbewussten Erscheinung abgebaut wird. Er weiss, dann ist ihm noch nicht einmal mehr das stumpfe Erleben des Einzellers möglich. Er weiss, die Erscheinungform, die wir «Ich» nennen, ist dann für immer erloschen... Der Wille zur Wahrheit mache uns stark, auch im herbsten Verluste eines uns nahen Menschen zu erkennen, dass die Persönlichkeit über den Tod hinaus nicht leben kann!« (Triumph des Unsterblichkeitwillens, str. 263—264 i 265).

Nije li to najkrutiji materijalizam, koji po svojim principima znači nijekanje pravog duhovnog života te prema tome i prave religioznosti? Zato je onda jedino dosljedna slijedeća paradoksna tvrdnja: Besmrtnost, carstvo vječnog života, mogla je duša postići samo do časa smrti, jer je samo do tog trenutka mogla svijesno doživljavati božansko. Individualno biće nije besmrtno... Besmrtna je samo bit pojave »čovjek« (Triumph des Unsterblichkeitwillens, str. 266). Besmrtnost individualne duše značila bi za božansko »previše tjesnosti«. Činjenicom, da čovjek neizbježivo mora umrijeti, sačuvano je svijesno božansko doživljavanje od takve tjesnosti (M. L u d e n d o r f f, Aus der Gotterkenntnis meiner Werke, str. 28). Kod takvih i sličnih izjava misli se, da čovjek želi što više i što intenzivnije proživljavati svoj ovozemni život, osigurati sebi »božansko doživljavanje«.

Prema takvim pretpostavkama nije čudno, da je religija u smislu odnosa ljudi prema Bogu gora od pseudokulture (M. L u d e n d o r f f, Das Gottlied der Völker, Eine Philosophie der Kulturen, München 1936, str. 352). Religije su se udaljile od božanskog doživljavanja, duboko su pale. Kao na svim drugim područjima, tako i ovdje spoznaja može značiti izbavljenje (str. 351). Religije su također skrivile, da su se od kulture i kulturnog stvaranja udaljili ljudi, koji bi po svojim sposobnostima bili pozvani da budu nosioci kulture. Religijama je čak i samo božansko doživljavanje bilo ozbiljno ugroženo (str. 358). Religija je najneumjesniji napadaj razuma na božansko. Božansko se naime ne može niti umom shvatiti, niti opisati, niti naučavati ili drugima nametati odnosno zapovijedati (str. 323).

Mit je već neki napadaj uma na nepovredive, svete granice božanskog. Zašto? Zato, što u mitu razum već pokušava dati odgovor na pitanje o podrijetlu svijeta i čovjeka, na pitanje o smislu našeg bitka. Zato treba zabaciti mitsko mišljenje — ili po riječima u originalu: »Das aber darf nicht sein, das ist Frevel am Göttlichen, hier kann nur Erkenntnis Erlösung geben, hier dürfen nur Forschen und Gotterleben im Einklang hindringen zur Klarheit« (str. 331). Drugi i sudbonosniji napadaj na nepovredivo područje božanskog treba tražiti u religiji. Ona je još smjelija od mita. Religija se naime služi razumom, da bi pronašla čak bit božanskog. Ona stvara predodžbe i pojmove o Bogu, izmišlja svakojake nauke o sudbini čovjeka, o smislu njegove smrti i o biti božanskog. Koliko imamo više razumske nauke o božanskom i o odnosu čovjeka prema njemu, toliko je mit više postao religijom (str. 332). Sad mirne duše smijemo dodati slijedeću opasku: Kao što treba zabaciti mitsko mišljenje, tako isto i još više treba zabaciti religiozno mišljenje u tradicionalnom smislu riječi. Ta opaska samo izričito i u novoj suvislosti ponavlja nešto, što je naprijed već na drugi način rečeno.

»Duša čovjeka je vječni Bog« (M. v. Kemnitz, Des Menschen Seele, Pasing vor München 1926, str. 16), kršćanska vjera u Presveto Trojstvo je pravi nesmisao — »ein Vernunftwidersinn« (str. 239) —, Božje Providnosti naprosto nema, jer svaki je čovjek sam isključivi gospodar svoje sudbine; takve i slične tvrdnje tipično karakteriziraju religijsko-filozofsku ideologiju Matilde Ludendorff. Značajno je također, da i sam general Ludendorff ističe, da je filozofija njegove gospođe postala »spoznajom Boga«, ali da to zapravo znači »spoznaju biti svih pojava«, u pojedinostima — nijekanje vjere u opstojnost nekog osobnog Boga, koga bismo razumom shvatili i koji bi bio gospodar naše sudbine, kao i nijekanje vjere u život poslije smrti (u djelu »Mathilde Ludendorff«, str. 317).

Poput religioznih konfesija sastavila je Matilda Ludendorff neku vrstu vjerovanja svoje filozofije ili »spoznaje Boga«. To se vjerovanje navodno osniva na čistom znanju, a ono se nikako ne smije shvatiti u smislu dogme. Ono obuhvaća ove četiri točke:

1. Beskrajni bitak imaju samo najjednostavnije (jednostanične) biološke tvorbe, dok svako živo tijelo mora umrijeti. —

2. U svim tijelima dobila je volja za besmrtnošću činjenicom, da moraju umrijeti, poticaj da si izvojšti oblike više svjesnosti, čak oblik svjesnosti čovjeka. — 3. Prema tako dobivenoj svjesnosti može čovjek, dok živi, svijesno doživljavati umom neshvatljivu bit stvari, naime božansko, genijalnost ili, kako bismo također mogli reći, »Boga«; na taj način može čovjek prije smrti ispuniti svoju volju za besmrtnošću. — 4. Ljudi su svojim umom jedina svijest pojavnog svijeta, genijalnošću mogu se pojedinci do časa smrti sami oblikovati u jedinu svijest Boga, a prema tome mogu vlastitom snagom doći do savršenosti (M. Ludendorff, Triumph des Unsterblichkeitwillens, str. 278—279).

Kako se vidi, Matilda Ludendorff polazi od uvjerenja, da su krivi kršćanski pojmovi o Bogu, duši, vječnosti i t. d., a u stvari brani obični materijalizam. Ona je također uvjerena, da vjera u vječni život diktira čovjeku preziranje i obescjenjivanje zemaljskog života i njegovih kulturnih dobara. Ne može se poreći, da su neki revni asketi u tom pogledu zbilja pogrešili. Čak se može priznati, da su čitave škole i epohe išle putem, koji nije bio u svakom pogledu ideal Crkve, koja zato češće i sama upozorava riječima: »Est admirandum, non imitandum!« Pretjerana praksa pojedinih asketa ili asketskih škola, koja je uostalom u konkretnim slučajevima obično psihološki mnogo razumljivija nego što se u prvi mah čini, ne može kompromitirati načelno držanje i naučavanje Crkve. Krivo ili jednostrano ili pretjerano primjenjivanje njenih načela ne tereti nju samu, već samo pojedince i njihove sljedbenike. Crkva na pr. ne naučava prezir svijeta u strogom značenju te riječi, već jedino traži da se sva dobra ovoga svijeta ocjenjuju i upotrebljavaju prema njihovoj pravoj ili objektivnoj vrijednosti. Ima slučajeva, u kojima zastupnici ovozemne kulture pokazuju veće »uspjehe«, ali tim još nije rečeno da je njihov stav egzistencijalno ispravan. Tako na pr. može biti velikih sportskih uspjeha na različnim područjima života, čim još nije rečeno da je zato sportski način života egzistencijalno najispravniji ili jedino ispravan. Sport ima svoju veliku životnu vrijednost, ali zato život nije sport. Naša je zadaća uvijek ta, da svoje djelovanje i svoj život mjerimo mjerilom istine, a ne mjerilom uspjeha.

Konačno ne stoji, da čovjek koji vjeruje u vječni život nužno zanemaruje ovozemne vrednote. Pravi kršćanin vrlo dobro zna, da je vječni život u smislu Kristove nauke doduše dar Božje ljubavi, ali da se njegov zemaljski život sa svim iskrenim nastojanjem i moralno vrijednim djelovanjem ne odnosi indiferentno prema mjeri i stupnju savršenstva u vječnom životu.

»Religija budućnosti«.

Da su sve religije samo privremeni pokušaji rješavanja problema, kako se čovjek mora odnositi prema egzistenciji, a da će stvarno i definitivno rješenje tog problema sasvim drukčije izgledati, to stanovište zastupa prirodoznanstveni teoretičar Hugo D i n g l e r (rodio se 7. srpnja 1881 u Münchenu, od 1933. profesor na Tehničkoj visokoj školi u Darmstadtu) u svojoj knjizi pod naslovom »Von der Tierseele zur Menschenseele, Die Geschichte der geistigen Menschwerdung« (Leipzig 1941). Ako se uopće može zauzeti sasvim negativan stav prema religiji, onda sigurno najbolje na osnovu Dinglerovih duševno-evolucionističkih premisa, prema kojima se čovjek kao duhovno biće smatra rezultatom običnog razvitka iz nižih oblika. Na Dinglera je u mnogom pogledu utjecao materijalist Wilhelm Ostwald. U doba pozitivističkog materijalizma bio je običaj kod zastupnika evolucionizma pozivati se na izvjesne paleontološke nalaze ili na bilo koje »činjenice«. Evolucionizam je vrijedio kao činjenicama dokazana nauka ili barem kao sistem, koji se za svoje opravdanje može pozivati na neke činjenice. Kod Dinglera stvar stoji drukčije. On se prije svega ne bavi somatskim pojavama. Niti se on uopće poziva na znanstveno utvrđene činjenice. Kod njega su, kako se čini, samo »logičke nužnosti« mjerodavne. Zato ipak naglašuje, da se u njegovu razlaganju prvenstveno radi o »p o v j e s n o m v i d u« (str. 324), te da je htio steći »povjesno razumijevanje« religijskog problema (str. 394). U stvari je njegova metoda slijedeća: Historijski se moralo dogoditi ono, »što je pod izvjesnim datostima bilo logički moguće i prema okolnostima potrebno« (str. 165); jer iako o ranoj kulturi nemamo znanja na osnovi iskopina, ipak i čisto logičkim razmišljanjem možemo doći do apsolutne sigurnosti o različnim uvidima u historijsko događanje (str. 48—49 i 53). Ta je metoda najbolje karakterizirana ovim

riječima: »Der hier geschilderte Weg ist in der Tat der einzige, den wir uns für die Entwicklung des Vormenschen aus den äffischen Vorfahren denken können. Deshalb muss es auch der wirklich eingeschlagene Weg gewesen sein« (str. 28, od samog pisca podvučeno!). Ukratko: Ne može se zamisliti nikakva druga mogućnost; zato je ta jedina mogućnost ujedno historijska stvarnost.

Taj je princip, razumije se, ispravan samo u pretpostavci, da znamo za sve uvjete i okolnosti nekog događanja, a potrebno je također da je uistinu dokazano, da se radi o jedinoj ili isključivoj mogućnosti. No upravo to nije slučaj, kad se bavimo pitanjem pračovjeka i njegove »kulture«. Dinglerova se apodiktička tvrdnja o jedinoj mogućnosti isključivo osniva na njegovoj evolucionističkoj predrasudi, prema kojoj se stvarna problematika niti vidi niti rješava, već površno likvidira »sasvim genijalnim otkrićem prirode« (str. 10) ili praznom tvrdnjom, da je netko »jednog dana« otkrio... (str. 123), da se nešto »dogodilo tako« (str. 99), da je »moralo biti« (str. 60, 90, 99 i t. d.) ili slično. Zar je prema takvom načinu tumačenja još čudno, da su na pr. poznati Köhlerovi majmuni upotrebljavali različne predmete kao sredstvo za postizavanje izvjesne svrhe (str. 23), štoviše, da je ova upotreba običnog oruđa bila »sasvim naravan čin« tih majmuna (str. 30)? Čini se, da Dingler ne poznaje protivne kritike. Niti je prema tom tumačenju komično, da je govor o »duhu« psa (str. 41) ili da razvojna linija od majmuna do čovjeka prvenstveno pokazuje, da se neprestano morao povećati broj središta u mozgu (str. 46). Naivna tumačenja, ali dosljedna prema postavljenom metodičkom načelu!

Budući da Dingler prosuđuje problem Boga i religije s tog nenaučnog stanovišta, kako se danas može i mora reći, to ga mirne duše smijemo ostaviti u uvjerenju, da su svi dosadašnji historijski oblici religije bili stranputice, prave zablude, prazno carstvo fantazije — jedna faza u razvitku ljudskog roda, u kojoj s jedne strane nije više bilo instinktivnog reguliranja života kao u životinja, dok s druge strane čovjek još nije imao sigurnih smjernica (str. 350—351) ili trajne sigurnosti, koja je tobože danas moguća pošto smo upoznali zakone života (str. 362). Neka se Dingler tješi ovom svojom neskromnom konstatacijom: »Diese Erkenntnis der Lebensgesetze aber brachte erst das 19. und 20. Jahrhundert, und die strenge Methodik des

deutenden Denkens wurde erst durch meine Untersuchungen aufgestellt« (str. 362). Ta utjeha može njemu koristiti, a znanosti neće nauditi, jer sa znanstvenog stanovišta svijet danas sudi drukčije. Jedino treba žaliti zloupotrebu riječi »religija«, jer će se samo još povećati zbrka, koja je već i inače tako velika u ovom najozbiljnijem problemu čovječanstva.

Čovjek, koji je više nego životinja, to jest koji vjeruje u duhovnost svoje duše, jedva će se zadovoljiti Dinglerovim »trajnim i sigurnim rješenjem«, koje otprilike glasi ovako:

Čovjek konačno zna, da nosi nebo i pakao u samom sebi i u znanju za svoja djela i njihove posljedice kod drugih ljudi. On živi za jednu svrhu, koja mu može donositi radost i trpljenje, ali je uvjeren, da je oboje samo od sporednog značenja obzirom na njegov životni pravac. Prazna obećanja za ličnu sreću njegove izolirane duše ne mogu ga mamiti, niti ga mogu zastrašiti prijetnje s tjelesnim mukama, što bi ih tobože imala da izdrži njegova od tijela odijeljena duša, kad se radi o tom, da na najbolji način teži za svojom životnom svrhom. Sve je to njemu pusto djetinje naklapanje i maštanje; ono nema ništa zajedničko s njegovim jasnim etičkim putem. Njemu nije potrebno, da umjetno u sebi uzdrži predodžbu, premda je uvidio njenu nemogućnost, da njegova individualna duša osobno živi u sve vijeke kao jedno odijeljeno izgubljeno individualno biće. Njega dovoljno zadovoljava i tješi sigurnost, da se uspomena na njega i posljedice njegovih čina slijevaju u veliku rijeku, što je sačinjava put njegove nacije i čovječanstva kroz povijest. Njemu je jasno, da ne mogu sve kapljice, što ih ta rijeka nosi, imati trajnu posebnu egzistenciju, ali da zato svaka kapljica nužno pomaže ili pridonosi, da se formira ta velika rijeka, u kojoj je on za uvijek sadržan (str. 376—377).

Prema tome bi trajno i sigurno religiozno rješenje prvenstveno bilo u nijekanju ljudske duše kao besmrtnog individualnog bića. U toj pretpostavci naravski nemaju smisla dosadašnji klasični historijski oblici religioznosti, prema kojima se radi o odnosu besmrtne ljudske duše kao individualnog bića prema vječnom osobnom Bogu, i to ne o odnosu izolirane ili odijeljene duše, nego zapravo o odnosu cijelog čovjeka prema Bogu. Samo se pitamo, s kojim se pravom onda Dingler još služi pojmom religije, kad je njegovo stanovište bitno nijekanje

religije u tradicionalnom smislu riječi? Čim znamo za njegov čisto pozitivističko-evolucionistički nazor o čovjeku, suvišna je svaka daljnja riječ o religiji. Njegovim se nazorom nema baviti filozofija religije, nego kozmologija i psihologija.

Sličnu »religiju budućnosti« načelno propovijeda i Th. Ring u djelu »Der Mensch im Schicksalsfeld« (Stuttgart—Berlin 1941, naročito str. 285), za koje je teško reći, da li više umara svojim sadržajem ili svojim stilom.

»Bog će umrijeti za uvijek«.

U red mislilaca, koji načelno niječu objektivni temelj i opravdanost religioznosti u tradicionalnom smislu, treba također uvrstiti Janka Janeva, pisca bugarske narodnosti. Njegovi su spisi kulturno-političkog značaja. Mi ćemo se ovdje u smislu naše zadaće ograničiti na to, da naprosto registriramo glavna religijsko-filozofska načela, koja su jasno izrečena u djelima spomenutog filozofa i političara.

Kršćanstvo treba optužiti zbog nauke, da postoji vječni život; to naime slabi dinamiku zemaljskog života (J. Janeff, Der Mythos auf dem Balkan, Berlin 1936, str. 20). — Judaizam i katolička ideja stoje u uskoj suradnji (str. 136). — »Povijest nije objava, nije Božje djelo; ona je djelo naroda. U početku bijaše narod« (J. Janeff, Aufstand gegen Europa, Berlin 1937, str. 7). — Narodima nije potrebna nikakva milost niti bilo kakvo otkupljenje; oni kao planeti upravljaju svojim životom i razvitkom po vlastitoj autonomnoj zakonitosti; tek je kršćanstvo uništilo organizam naroda, a time i njihov genij (J. Janeff, Dämonie des Jahrhunderts, Leipzig 1939, str. 193). — »Seljaku uopće ne treba nikakva nauka o Bogu« (Aufstand gegen Europa, str. 233). — Filozofiju treba »desakralizirati«, treba je činiti indiferentnom prema Bogu, treba je otuđiti Bogu (str. 234). — Srednjovjekovno je kršćanstvo odgovorno za prva međunarodna načela, za program općeg mira i za sveti sistem konačnosti i nesavršenosti svega onog što je ljudsko. Ono je uništilo radost i oduševljenje za »sudbinu« i sudbinsko događanje, a stvorilo disciplinu straha pred Bogom (J. Janeff, Heroismus und Weltangst, Herrsching 1937, str. 17—18). — »Bog nije uopće nikad ni živio, evanđelje je krivo ili ono ne odgovara povjesnim činjenicama. Istraživanjem hi-

storijskih suvislosti i ustanovljenjem prirodnih znanosti dokazano je, da čovjek Boga više ne treba i da ga nikad nije ni trebao, jer je on svojim razumom jedini gospodar (Beherrscher) svjetske tvari i njenog iskorišćivanja« (str. 34). — »Bog više ne može biti« (Dämonie des Jahrhunderts, str. 13). — Kršćanstvo nam je danas samo još zbrka pojmova (str. 16). — »Učeni« jezik o Bogu je krivnjom teologa besmislen govor, »ein sinnloses Gerede« (str. 16). — Teologija je suvišna, ona ima čak neprijateljski odnos prema životu i Bogu (str. 87): »Das räsonierende Denken, die Theologie ist etwas Satanisches« (str. 116). — Tko danas želi biti filozof, taj mora pred Bogom stajati bez vapaja i poniznosti; usuđivanje je njegova najveća krepost (str. 46). — Znanošću tražiti Boga, to za nas znači bježati pred Bogom i izbjegavati ga, i to zato, jer ne možemo više vjerovati u pojam kao takav (str. 55). — Religija ne znači čišćenje ili bistrenje duha, nego njegovo zamračivanje (str. 57), ona je kasna tvorba (str. 59). — Bog više ne živi, već odavno ne živi (str. 180). — Kršćanski Bog šuti, kao što je i dosad uvijek šutio, usprkos tolikoj nepravdi u svijetu. Njegova je uzvišenost u tom, da šuti. Ali on zapravo šuti zato, »jer više ne može govoriti, jer više ne živi« (str. 185). — Bog i čovjek, to su dva suprotna i nepomirljiva pojma (str. 191). — Duša ne griješi, grijeha stvarno nema (str. 288). — Tek je kršćanstvo stvorilo pretpostavke ili preduvjete za postanak komunizma (str. 259). — »Nestat će i zadnja crkva i zadnji svećenik, kao što su nestali babilonski i egipatski svećenici... Za taj budući slom rade sve elementarne snage sadašnjice... Samo barbar će pobjediti. Kod te pobjede umrijet će Bog, umrijet će za uvijek...« (str. 269).

O p a s k a. — Janev kaže doduše, da čovjek nikako ne može biti bez nečeg božanskog i zadnjeg, ali zato njegove riječi imaju ipak samo ateističko značenje, jer misli na ono »božansko«, što se tobože objavljuje tek u situaciji otuđivanja Bogu, u momentu, kad se riješimo njegove slike (Dämonie des Jahrhunderts, str. 49). To »božansko« ima dakle imanentno-zemaljski smisao. Samo se tako može razumjeti tvrdnja, da još nije »bezbožan« onaj, koji niječe Boga (str. 50).

O Hrvatskoj i o biskupu Strossmayeru u kulturno-političkoj perspektivi poredi: Aufstand gegen Europa, str. 194—196 i 200—204; Der Mythos auf dem Balkan, str. 80, 89—90 i 96—98; Südosteuropa und der deutsche Geist, Herrsching-Leipzig-Wien 1938, str. 30.

Moral bez religije.

Nauka naprijed navedenih mislilaca može se načelno svesti na pitanje, da li je moguće takozvano autonomno ćudoređe, to jest da li je moguć moral bez Boga i religije. U raspravljanju s njima problem strogo uzevši nije u tom, da li postoji osobni Bog ili da li imamo pravo da govorimo o religiji kao osobnom odnosu čovjeka prema transcendentnom osobnom Bogu. To oni otvoreno i odlučno poriču. U suzbijanju njihove nauke pogodit ćemo ih direktno samo onda, ako dokažemo, da bez osobnog Boga i bez religije u tradicionalnom značenju riječi nema i ne može biti pravog ćudoređa. Iz toga će ujedno biti jasno, da spomenuti mislioci iluzorno upotrebljavaju pojmove »Bog« i »religija«, i to iluzorno zato, jer je po njihovom stavu stvarno razoren temelj ćudoređa.

Kad tako postavljamo naše pitanje, moramo imati na umu, da se ova problematika ne smije zamijeniti pitanjem, da li čovjek može doći do spoznaje ćudoredne obveze prije nego što stvarno spoznaje ili prije nego što u svom konkretno-individualnom slučaju uopće može spoznati opstojnost Božju. Poznato je, da se u tom pitanju razilaze i sami skolastici. Čini se, da su u pravu oni, koji brane tu mogućnost.

Naše je pitanje u tom, da li se može valjano konstruirati ili shvatiti sistem ćudoređa bez ikakvog obzira na opstojnost Božju. Drugim riječima, pita se, da li je moguć takozvani laički ili autonomni moral.

Pustimo li iz vida Boga kao egzistentno biće, onda nam u pogledu fundiranja ćudoređa preostaje samo dvostruka mogućnost. Ili ćemo se pozivati na čovjeka kao individualno biće, ili ćemo tražiti opravdanje morala u čovjeku kao socijalnom biću. To konkretnije znači osnivanje morala i njegovo opravdanje po čovjeku kao osobi ili po državi kao suverenoj zajednici ljudi. Međutim, kad tražimo adekvatan odgovor na pitanje o biti i svrsi čovjeka ili države, dakle odgovor u smislu zadnjeg tumačenja, onda se nužno moramo pozivati na volju Boga-Stvoritelja. Svako imanentno-ljudsko tumačenje zataji. Tko to ne vidi ili ne priznaje, taj se uopće mora odreći svake metafizike, svakog pravog tumačenja po zadnjim uzrocima. On se jedino može pozivati na takozvanu fenomensku ili pojavnu spoznaju kao isključivu mogućnost i ujedno vrhunac filozofske

spoznaje. Stvarno se zastupnici autonomnog morala uvijek i pozivaju na nemogućnost i iluzornost metafizičke spoznaje, dakako neznajući da bez metafizike nema ni bezuvjetne obveze, da bez metafizike nema pravog ćudoređa. Sa stanovišta otvorenog ili prikrivenog ateizma ne može se zastupati pravo ćudoređe, moral koji bezuvjetno i apsolutno obvezuje (poredi: J. B. Schuster, Der unbedingte Wert des Sittlichen, Eine moralphilosophische Studie, Innsbruck 1929).

Današnjim misliocima, koji se kod opravdavanja svog areligioznog stava rado i ponosno pozivaju na Kanta, morala bi biti ozbiljna opomena činjenica, da Kant traži opstojnost Božju i besmrtnost duše kao nužne pretpostavke ćudoređa. — Naše je uvjerenje, da te dvije istine nisu samo obične pretpostavke ili »postulat volje«, nego da nas pozitivna spoznaja vodi do sigurnosti o njihovoj istinitosti odnosno opstojnosti.

Svaki se čovjek klanja ili Bogu ili nekom idolu. Tako je s pravom rekao Max Scheler. Slične misli iznosi i A. Dyroff, kad u svojoj knjižici »Religion und Moral« (Berlin und Bonn 1925, str. 68—69) kaže otprilike slijedeće:

Što da kažem o mišljenju onih filozofa, koji prerežu zlatnu vrpcu između religije i morala? Njima kažem ovo: Vi to možete činiti samo grubim škarama i ne možete to učiniti, a da ne uništite i ubijete prave životne živce. Vaš moral mora da vas vrati nekom egoizmu, koji se protivi biti morala. Ugoda, pa makar bila i duhovna, mora biti vaš Bog. No ugoda nikad ne može biti zadnje mjerilo ćudorednoga, jer se ona ne ravna po idealnim zakonima, dok ćudorednost mora biti idealna. Ili ćete uništiti svaku obvezu i svaku garanciju za provođenje ćudorednoga zakona. S ljekarničkim pilulama, što ih udvostručite ili utrostručite, morate pokušati da spasite bolesno tijelo vašeg moralnog sistema, jer ste mu uzeli nutarnju dušu. Pa se još usudite da to nazovete »moralom života«! Kakav je to ćudoredni život, koji se na štakama vuče kroz buru strasti i kroz zidine egoizma, koje ga opkoljavaju? Ako naši zaključci imaju snage, onda možemo iz njihovih rezultata povući konsekvenciju: Moral bez religije ruši se sam u sebi. U novijoj filozofiji imamo više primjera takvih pokušaja shvaćanja morala. Najodlučniji je Nietzsche i on je jasan i dosta iskren da izjavi: Ja želim da uopće uništim moral. On pronalazi neki antimoral, izruguje se Kantu i napada svaki religiozni moral. Stoga

on za svoj sistem mišljenja sjajno potvrđuje ono, što smo mi zaključili. No daje li on neki nadomjestak za ono što je oduzeo? Ne! Osim lijepih riječi i uzbudljivih predočaba kao »volja k moći«, »nadčovjek« ne daje nam ništa. On nas otpušta nestvarnostima...

Zastupnici laičkog morala obično čine tu pogrešku, da za čovjeka ne traže dublje tumačenje, nego ga naprosto empirički uzimaju kao činjenicu. Njih malo ili nikako ne zanima ono što je prije ili poslije ovog zemaljskog života, nego se svom strašću bave pitanjem oživotvorenja ovozemnih vrednota. Kod toga nemaju nikakvih apsolutnih mjerila, već otvoreno zastupaju relativistički pragmatizam. Ono što se ovdje, u ovoj konkretnoj situaciji pokazuje korisnim i podesnim, to postaje predmetom njihovog teženja. Dakako samo za kratko vrijeme, upravo samo za ovu konkretnu situaciju.

Moral bez religije je neka polovičnost i nedosljednost, dakle u načelu neodrživo stanovište. Čovjek je ili religiozno-moralan ili naprosto nemoralan, barem ako se stvar uzima s načelnog gledišta. Nemoral osuđuje sam sebe, a moral bez religije vodi u propast.

Knjige od istog pisca:

Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. 271 S. Paderborn, Verlag F. Schöningh, 1936. Geh. Mk. 3.50, gb. Mk. 4.80.

»Keilbachs Studie ist ein überaus beachtlicher Beitrag zu dem grundlegenden Problem der Vielheit der Religionen; sie ist für spätere Arbeiten ein ebenso notwendiger als fruchtbarer Ausgangspunkt.«

G. Wunderle (Philosophisches Jahrbuch)

»Somit ist nicht nur die Religionswissenschaft, sondern auch die Theologie dem Verf. für seine originelle, neue Wege beschreitende Arbeit zu grossem Dank verpflichtet.«

(Theologie und Glaube)

Uvod u psihologiju religije. Prvi svezak: Historijski razvitak i metode. 134 str. Zagreb, Knjižnica Života, 1939. Stoji 30.— kuna.

»Knjizi je napisao vrlo pohvalnu «Uvodnu riječ» poznati stručnjak u psihologiji religije, dr. Wunderle, a mi možemo sa svoje strane dodati, da je K.-ova knjiga prva monografija te vrste, koja kao posebna knjiga izilazi na hrvatskom jeziku.«

Grimm (Bogoslovska smotra)

»Delo je res zanimiv in jako informativen uvod v psihologijo religije. Kakor vsa Keilbachova dela, je tudi ta knjiga opremljena z bogato, izbrano literaturo, ki jo je K. sam preučil v knjižnicah, zlasti v Münchenu in Zürichu.«

A. Ušeničnik (Čas)

Konnersreuth u svijetlu psihologije religije. 52 str. Zagreb, Zbor duh. mladeži zagrebačke, 1937. Stoji 10.— kuna.

»Knjižica je pisana strogo naučno, a ipak tako pregledno i laganim stilom. Vrijednost njezina je to veća, što je dr Keilbach ne samo proučio svu literaturu o Konnersreuthu, nego je i osobno posjetio Tereziju Neumann...«

D. Nežić (Bogoslovska smotra)

Problem religije. Kritičko-sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije. XII i 98 str. Zagreb, HBA, 1935. Stoji 40.— kuna (rasprodano).

»Knjiga referira o sadašnjim strujanjima, kritički ih osvijetljuje i tako pomalo utire put daljnem istraživanju naše mlade nauke. S tendencijom da ispita naučni teren na kome bismo došli do adekvatne definicije o religiji, ova knjiga ne samo što dobiva aktuelno naučno značenje, nego i neposredno zahvata u život.«

Stjepan Zimmermann